ثيوكاريس كيسيديس

جذور المادية الديالكتيكية

هيراقليطس



ترجمة حاتم سلمان

هيراقليطس

ثيوكاريس كيسيديس

جذور المادية الديالكتيكية

هيراقليطس

ترجمة حاتم سلمان



★ هيراقليطس « جذور المادية الديالكتيكية »
★ التأليف: ثيو كاريس كيسيديس
★ نقله إلى العربية: حاتم سلمان
★ الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان ـ
هاتف: ٠١/٣١٧٢٠٥ ص. ب ـ ٣١٨١
★ الطبعة الاولى: ١٩٨٧
★ التنضيد: شركة المطبوعات اللبنانية
★ تصميم الغلاف: محمد خالد

توطئة

في عداد المؤلفات في تاريخ فلسفة القدامى، مصنفات كثيرة مختصة بدرس تصوُّر هيراقليطس الآفيزي للعالم. فإن مذهب هذا المفكر، الذي استرعى الانتباه في العصور القديمة، استمر، فيما بعد، في اشغال العقول. ويقول هيغل: إن ما من موقف للآفيزي لا يقرّه في (كتابه)، «المنطق». ويذكَر لينين بأن هيراقليطس، هو أحد مؤسسي الديالكتيك.

فإن هيراقليطس، الذي عكف على حل المسائل الشاملة، المتعلقة بالكون، والحياة، عرض سلسلة من الأفكار العميقة، بقيت قيمتها هي هي. والاهتمام الدائم، الذي يثيره هذا الفيلسوف اليوناني الكبير، وجد، بصورة خاصة، تعبيره في القرار، الذي اتخذه المجلس العالمي للسلم، بالاحتفال، عام ١٩٦١، بذكرى مرور ٢٥٠٠ سنة على ميلاده.

فإنّ تصوُّر هيراقليطس كان أكيداً، إحدى بوادر تفسير الكون، الخاصة باليونان القديمة، التي أثّرت في التطوُّر اللاّحق للثقافة الأوروبية والعالمية.

وبما أن نظرات هيراقليطس الفلسفية وتصوّراته تعكس، على طريقتها، العصر الذي تحدّدت فيه رؤية اليونانيين القدامى للعالم، والطبقة المجتمعية التي يتحدر منها المفكر، وشخصية هذا الأخير، فلا يمكن الشك في أن كل دراسة علمية لمذهب الأفسوسي، تقتضي الدل على خاصية النظرات الشاملة الأساسية في عصره، خاصية سمات تصوُّر اليونانيين القدامى للعالم، وعلى النزعات المجتمعية - التاريخية إلى بسط (وإنماء) «الدولة - المدينة» أو (المدينة الدولة: Polis في اليونانية - المترجم)، مثلما تقتضي استقصاء سيرة «الفيلسوف»، استقصاء يستند إلى بيِّنات جديرة بالثقة انتهت إلينا.

ونظراً لطبيعة المصادر، المحدودة، والمتجزئة، وللنقص في البيِّنات، التي يعوَّل عليها، يصطدم التحليل الكامل، والمفصَّل، لأفكار هيراقليطس، بعوائق لا تَذلل. وعلى أي حال، فإن هذا المؤلّف المعروض على القارىء، من غير أن يدَّعي استيعاب «المسألة الهيراقليطية»، الزم نفسه بمهمة أكثر تواضعاً، هي السعي إلى جلاء المبادىء الشاملة (بل الغامضة - المترجم)، وروح، ونزوع، نظرات هيراقليطس، التي كان تأثيرها بارزاً جداً في رقي الفكر الفلسفي في القرون التالية.

وهذا المؤلف يتضمن فقرات من (أفكار) هيراقليطس، نقلاً عن هـ ديلز - و. كرانز: Die Fragmente Der Vorsokratiker، برلين، ١٩٥٦، وأرقام الفقرات تطابق الأرقام التي عينها هـ. ديلز - و. كرانز.

فالحرف (أ)، الذي يتقدم الرقم، يدل على أن علينا أن نتعاطى مع بيِّنة وردت في كتب جامعي شذرات الفلاسفة القدامى ومنسقيها،

والحرف (ب) يشير إلى فقرة أصلية لهيراقليطس، والحرف (ت) هو إحالة إلى نصوص تنهج نهج هيراقليطس.

والنص المتعلق بالشذرات المنسقة، يرد ، هنا ، نقلاً عن (كتاب) بول تانيري: « لأجل تاريخ العلم الهلَيني »، باريس ١٨٨٧.

الفصل الأول

العصر
الممهدون، أسلاف هيراقليطس

١ ـ المقدمات المجتمعية ـ التاريخية للتصور الهيراقليطي للعالم

« ... إننا ملزمون في الفلسفة، مثلما في ميادين أخرى كثيرة، بالعودة باستمرار إلى نتاج هذا الشعب الصغير، الذي حققت له قدرته وحيويته مكانة، في تاريخ تطوُّر البشرية، على وجه لا يسع معه أي شعب آخر أن يطمح إليها أبداً [1] ».

كانت هلاّدة(*) مجزأة إلى حواضر متعددة مستقلة ـ Polis ـ تندرج فيها أيضاً النواحي الريفية، المجاورة لها. إنها دويلات بكل معنى الكلمة، ذات مصالح استكفائية (إكتفاء ذاتي)، ولا يتعدّى

(١) ف. إنجلس، « ديالكتيك الطبيعة »، باريس، المنشورات الاجتماعية، ص ٥٢.

(*) اليونانيون كانوا يُعرفون ـ قبل أن يسموا إغريقيين ـ بالهلّينيين، وبلادهم كانت تعرف بهلاّدة ـ الناشر.

المعدل الوسطي لمساحة أرضها، ثلاثة إلى أربعة آلاف كيلو متر مربع، وعدد سكانها يكاد لا يبلغ بضع عشرات الالوف من المواطنين الأحرار. وعدَّاء الماراتون (السباق الطويل)، الذي اجتاز، في ساعات وجيزة، مسافة ٤٢ كيلو متراً، ليزف إلى مواطنيه بشرى انتصار الهلينيين على الفرس، قد قطع، تقريباً، الدولة الأثينية، من أولها إلى آخرها...

فلم يكن لدى اليونانيين القدامى أي فكرةٍ عن دولة ذات حدود مترامية على مدى النظر، يأهلها مئات الألوف من السكان. وبالنسبة إليهم، كانت كلمة «وطن» خالية من أي معنى مجرد: فقد كانوا يستطيعون أن يحيطوا بنظرهم «المدينة ـ الدولة» بأجمعها، والمجلس (العام)، في الساحة، الذي يشارك فيه عموم الراشدين من المواطنين الأحرار.

فقبل كل شيء، تأسست المدن اليونانية القديمة، في القسم الاوسط والقسم الجنوبي من اليونان (المعاصرة)، على شاطىء آسيا الصغرى لبحر إيجه، وفي العديد من الجزر. وبما أن اليونان بلاد جبلية، كانت تربتها فقيرة في ما عدا الأودية الساحلية. وقد اختيرت هذه الأودية لبناء المدن، نظراً لأنها مؤاتية للزراعة، ومعزولة بالجبال.

ويقول هيرودوتس إن الفقر كان شقيق هلاَّدة بالرضاعة. ولم يلبث اليونانيون أن انصرفوا إلى الصناعة اليدوية والتجارة، نظراً

لأن المداخيل، المتأتية من الزراعة، كانت زهيدة. وقد قادهم تكاثر السكان في الحواضر إلى إنشاء مستعمرات في أراضٍ غير مأهولة، في الجوار أولاً، ثم في أمكنة أبعد. وعلى هذا الوجه، نشأت مدن يونانية، في آسيا الصغرى، في القرن الحادي عشر ق.م، وتأسست بين القرنين الثامن والسادس ق.م، مستعمرات - تحوّلت فيما بعد إلى مدن مستقلة - في صقلية، في جنوب إيطاليا (اليونان - الكبرى)، وعلى امتداد شواطىء البحر الأسود وبحر آزوف. ومدينة «ملطية»، التي كانت هي أيضاً مستعمرة، في زمن غابر، أقامت حوالي ثمانين مستعمرة يونانية (بما فيها الممثليات التجارية)، على شواطىء البحر الأسود (جسر أوكسان عند الأقدمين).

وكان لليونان القديمة مراكز اقتصادية وثقافية عديدة على الأراضي الحالية للاتحاد السوفياتي: أولبيا، خرسونيسوس، فيودوسيا، بنتكابيا، تاناييس، فاناغوريا، ديوسكورياس، الخ[2]. فمنذ أقدم العصور ربطت انطلاقة الصناعة الحرفية، والعوامل الجغرافية المؤاتية للتجارة، مصير الكثير من المدن اليونانية بالبحر.

(٢) يقول بعض الباحثين إن بعضاً من رحلات أبطال الأوديسة جرى على الشواطىء الشمالية للبحر الأسود. ومن المسلّم به، على وجه خاص، أننا نجد في قصيدة هوميروس، تحت اسم خليج لاستريغونس، وصفاً لخليج بلاخلافا القريب من سيبستبول. وقد كان البحارة اليونانيون يعرفون البحر الأسود قبل أن يؤسسوا مستعمراتهم على شواطئه بكثير (د. شيلوف، «العالم القديم وشاطىء البحر الأسود»، موسكو، ١٩٥٦، ص ٣٩).

وفي ذلك العهد السحيق، أظهر الأسطوري هوميروس، في الأوديسة، عولس (البطل) الداهية، مسافراً باستمرار، محباً الاطلاع على كل شيء، متخلَصاً، بفضل سرعة خاطره، من المآزق المذهلة.

وحوالي نهاية القرن السابع ق. م، تجاوز البحارة والتجار اليونانيون الإطار الأولي للتجارة، مع الدول المجاورة ثم مع بلدان أبعد، فظهروا في أسواق الشرق واخرجوا الفينيقيين، منافسيهم الماكرين، من البحر الأبيض المتوسط.

وأثبتت إقامة علاقات مباشرة وثيقة مع شعوب الشرق، فائدتها الجمة بالنسبة إلى ازدهار اقتصاد المدن اليونانية وثقافتها.

غير أن اليونانيين القدامى، عندما كانوا يستعيرون منجزات عديدة من هذه الشعوب، وخصوصاً من المصريين والبابليين، في ميدان التقنية، والعلوم، والفنون، كانوا يستعيرونها على طريقتهم الخاصة، كمبدعين، دون أن ينحصروا في تقليد ما يستحسنونه عند الآخرين، بلا قيد ولا شرط.

وكان ازدياد الاتصالات مع الشرق، ومع المستعمرات البعيدة، ومع العالم غير الإغريقي بشكل عام، يدفع بالرقي الصناعي والتجارة، قدماً، ويوسع أفق الهلّينيين، ويثير اهتمامهم بكل شيء جديد، وغير متوقع. وهذا الاسلوب الحياتي المتحرّك، والموقف الفاعل بالنسبة إلى الواقع، أزال الكثير من الأحكام المسبقة، التي كانت تشلّهم من قبل، وأطلق ذكاءهم، وأرهف

حاسة الملاحظة عندهم، وأغناهم بالانطباعات الحادة جداً. وكانت الحالات الطارئة، والخطيرة، التي تداهمهم غالباً، توجب عليهم أن يُظهروا الشجاعة، والمبادرة، وأن يكونوا صلاباً، وجيّدي التصرّف من أن يتّكلوا على « مشيئة الآلهة » وحدها، مثلما تقضي التقاليد والمعتقدات القديمة، ومن غير أن يعتمدوا إلاّ على أنفسهم، وعلى قواهم وكفاءاتهم الخاصة، وعلى معرفتهم وتجربتهم. وكما قال توسيبديد: إن الأثينيّين لم يكونوا يرون في التعطل سوى « ضجر صرف لا علاقة له بالراحة »، وإن رغبتهم الشديدة في الأشياء الجديدة، كانت تصل إلى درجة ولع حقيقي بالمبتكرات ». وحسب تعبير هذا المؤرخ، كانوا مؤهلين « لعدم العيش في سلام، أبداً، ولتعكيره عند الآخرين »[٣]. بهذا الصدد، ألم يقل هيراقليطس: إن « السكون والجمود من صفات الأموات »؟.

ولا عجب في أن تكون المفاهيم الجديدة للعالم، وللعلم والفن، والفلسفة اليونانية، قد رأت النور ضبطاً، في المجتمعات الصناعية والتجارية، التي كانت ترتبط بعلاقات اقتصادية وثقافية مع العالم غير الإغريقي: ملطية، أفسوس، وقولوفون الخ.. ففي هذه المدن، في القرن السابع ق. م نشأت في الواقع، أولى المدارس الفلسفية، التي كانت، منذ ذلك الوقت، تفهم العالم على أنه ساحة

---

(٣) توسيبديد، (تاريخ حروب البلوبونيز)، باريس، ١٨٦٩، المجلد الأول، ص ٧٠.

صراع دائم، وهذا المفهوم رفعـــه هيراقليطس المفكــر الأيــوني «الآفيزي»، إلى مصاف المبدأ الفلسفي الشــامــل، يتبصر حيــاة الكون كصراع دائم وصيرورة مستمرة.

إن التعرف على شعوب كثيرة، وعلى عاداتها، وتقاليدها، ومعتقداتها، قد انتهى باليونانيين إلى الانكباب على مقارنات، استخلصوا منها عبراً. فإن اكسينوفان، راوية القصائد الملحمية الجوال، وأحد أوائــل المفكــريــن اليــونــانيين، الذي لاحــظ أن الأحباش يصورون آلهتهــم بــوجــه أســود، وأنــف أفطس، بينما يصورها التراقيون(*) بلون أصهب وبعينين زرقاوين، استنتج من ذلك، أن كل شعب يخلق آلهتــه على صــورتــه. وهنــاك تعميمات وأفكار أكثر شمولاً أيضاً، ناجمة عن التأمل في العالم المحيط، عبَّر عنها أحد معاصري اكسينوفان، عنينا هيراقليطس، الذي كان أول من قال بفكرة الطابع النسبي لصفات الأشياء، ولتصورات الناس عنها.

وكــانــت العبــوديــة تلعــب دورهــا في حيــاة سكــان المدن اليونانية (٤).

(*) نسبة إلى تراقيا: منطقة، تتقاسمها، اليوم، اليونان، وتركيا، وبلغاريا ـ الناشر.

(٤) حتى أيامنا هذه، لم يوضح التاريخ كلياً مسألة العبودية في العالم القديم. وعلى كل حال، وفي ضوء الأبحاث الحديثة فإن موضوعة مؤرخي القرن المنصرم، القائلة إنّ اقتصاد العالم القديم كان قائماً على عمل جيش هائل من العبيد، أصبحت لا تصمد أمام النّقد. وفي الواقع أنها تعتمد، بشكل رئيسي، على تخمينات =

ويقول ماركس إن الإنتاج القديم كان يهدف، بشكل خاص، إلى «تحقيق الذات الإنسانية» لمواطني المدينة ـ الدولة، وإلى ازدهار هذه الأخيرة، إجمالاً، وليس إلى مراكمة الثروات كهدف في حد ذاته. ولهذا، كانت «الثورة الممثلة بالغنم» تبدو كإنماء لفردية الراعي، (شخصيته المميزة ـ المترجم) والثروة المتمثلة بالحبوب كإنماء لفردية المزارع، وهكذا دواليك»[٥]. وينطبق هذا الأمر أيضاً على الإنتاج الحرفي الذي تظهر فيه الثروة (أي المنتجات الجاهزة) كإنماء لشخصية الحرفي الحر، الذي تتكون عنده «العلاقة الفنية نصفياً» (جزئياً) حيال العمل[٦].

لقد كان الحرفي الحر مهتماً بالنوعية الجيدة للنتاج الذي يبدعه، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بآثار (منتجات) فنية معدة للتصدير. فعلى قاعدة الإنتاج الحرفي ولد الإنتاج الفني. وكلمة Tékhum اليونانية تدل، في آن واحد، على الحرفة والفن.

وأقوال، مشكوك فيها (مثل تلك التي قدّمها أثيناوس، الكاتب اليوناني، الذي عاش في القرن الثالث الميلادي). وإنّ عرض ما تمّ الحصول عليه من معلومات حديثة حول العبودية في المصادر القديمة، يتطلب مجالاً واسعاً. ولذا سنكتفي بالتذكير بجملة من ماركس: «لقد كانت الاستثمارة الريفية الصغيرة، والحرفية اليدوية المستقلة، القاعدة الاقتصادية للمجتمع الكلاسيكي في العصر الذهبي». (كارل ماركس، «رأس المال»، باريس، ١٩٥٠، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص ٢٦).

(٥) ك. ماركس، ف. إنجلس، «المؤلفات» الكاملة، المجلد ٤٦، القسم الأول، ص ١٦٦ (الطبعة الروسية).

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٨٨.

ومع أن عمل العبيد كان يلعب دوراً معيناً في الإنتاج الحرفي، فقد استخدمه أسيادهم للقيام بالأعمال المنزلية، ولتنفيذ الأشغال، التي لا تتطلب أي خبرة خاصة. أما العبيد المنصرفون إلى أعمال تتطلب مهارة خاصة، فقد كانت معيشتهم معيشة فضلى، بالنسبة إلى معيشة السواد من إخوانهم.

وبخلاف الإنتاج الرأسمالي، لم يكن الإنتاج الحرفي يهدف إلى الربح من أجل الربح. ولم يكن يعرف قانون التزاحم على الربح الأقصى، بل يكتفي بأرباح متواضعة نسبياً (رغم كونها دائمة). وهذا ما يفسر، إلى حد كبير، لماذا لم تكن هناك مبالاة، تقريباً، لتحسين أدوات الإنتاج (فيما عدا تلك المستخدمة في بناء السفن، وصنع الأسلحة والأدوات الطبية)، رغم وجود علاقات بضاعية ونقدية نامية نمواً كافياً. وللسّبب نفسه أيضاً، كان يُولى اهتمام قليل بالفكر العلمي والتقني، والعلوم التطبيقية، والأبحاث الاختبارية التي كادت تكون غير معروفة في ذلك الزمن، والتي قامت مقامها الملاحظة لا غير.

لكن هذه الصورة تبدو مختلفة تماماً، لو توجّهنا إلى مجالات المعرفة في الآداب القديمة (المعروفة بالفلسفة الإنسانية): إلى العلوم، والفن الخطابي، أو إلى الفلسفة، وكلها عرفت، عندئذ، وهجاً كبيراً.

لقد كانت القوى الخلاّقة في المجتمع القديم تركز، في أول

الأمر، على تقدم الفنون، والفكر الفلسفي، وعلى مسائل المنطق والرياضيات.

إذاً، نشهد في العصر القديم، ارتقاء غير متساوٍ، ليس فقط على صعيد الإنتاج التقني، المادي والروحي، بل أيضاً على صعيد الاقتصاد نفسه: فرغم مستوى القوى المنتجة، المتدني نسبياً، نجد علاقات بضاعية ونقدية متطورة نسبياً، غير مطابقة إطلاقاً لنماذج العالم القديم، في مجمله.

إن المفهوم التقليدي لسمة العبودية لاقتصاد المجتمعات اليونانية في العصر الكلاسيكي، يحول، ليس فقط، دون فهم الازدهار العام الذي عرفته الثقافة اليونانية، بل يحول أيضاً دون فهم الجودة البالغة لنوعية المنتجات الحرفية القديمة، والمستوى الرفيع بهذا المقدار للإنتاج الفني. أما الموضوعة القائلة بإمكان الوصول إلى نوعية عالية لإنتاج يرتكز على الاستخدام الجماهيري لعمل العبيد، فلم تتأكد بل، على العكس، دحضها الرجوع إلى أسانيد تتعلق بالانتشار الواسع، أو بالكلفة القليلة جداً، لعمل العبيد الذين كانوا بكلّ تأكيد، غير مبالين بنتائج الإنتاج. أضف إلى ذلك أن اتساع العبودية، في الطور الأخير للعالم الإغريقي - الروماني، استحث ضبطاً، أفول (انحطاط) المدينة - الدولة (Polis) وانهيار الحضارة القديمة بأكملها.

فالعبودية في اليونان القديمة، على الأخص، نشأت بسبب

الديون انطلاقاً من «الخارج» وليس من «الداخل»، كما كان الحال خصوصاً في بلدان الشرق. دون أن يأخذ الاستعباد شكله الكامل في اليونان، وبقي لمدة طويلة، مقتصراً على إمكانية تسخير الفلاحين، الذين لا يدفعون كراء الأرض، حتى يفعلوا ذلك. ولكن عندما بدأت الأرستقراطية العقارية توسّع ملكيتها أكثر فأكثر، بفضل اقتطاع أقسام من أراضي الفلاحين المدينين لها، بدأت بتحويل الفلاحين إلى عبيد، واصبحت هذه العبودية أشقى الشرور وأشدها مرارة عند الشعب [٧].

في البداية، كان نضال الشعب ضد النبلاء الذين يضطهدونه، يتبدى حتى ذلك الوقت في المطالبة بجمع - وتدوين وتنسيق - القوانين غير المكتوبة، وبتسجيل القواعد (المعايير) القضائية في محاولة لمواجهة تجاوزات الموظفين، ومخالفات القوانين الأكثر فظاظة. ولو كان يعتقد، مثلاً بالمنشأ الإلهي للقوانين الضمنية (المتوافق عليها بدون نص صريح) والاعراف المشبعة، التي كانت تسمى thémis (من هنا اسم آلهة النظام والعدل)، فإن القانون الذي أصبح، بعد الآن، في متناول فهم الإنسان، وتحوّل إلى ناموس - Nomos -، أي إلى معيار (قاعدة) ذي منشأ بشري.

ومثل هذا التحرير للقانون من سلطان الآلهة، كانت له نتائجه، فبما أن القوانين لم تبقَ بعد الآن، سماوية، بل صارت،

---

(٧) أرسطو، «سياسة الأثينيّين»، المجلد الثاني، ص ٢.

بشرية، وبالتالي قابلة للخطأ، فقد نتج عن ذلك إمكان إحلال قوانين أخرى محلها، أقل نقصاً، وأكثر مطابقة للحاجات الجديدة، في كل مكان.

وفي غمار النضال المتصاعد باستمرار ضد النبلاء، انتقلت العامة - Dêmos - من المطالبة بالتشريعات المشار إليها أعلاه، إلى المطالبة بإصلاحات جذرية تعود عليها بالفائدة. وفي أعقاب الصراعات، التي توالت بين العامة الارستقراطيين نحو نهاية القرن السابع ق. م، وإبّان القرن السادس كله تقريباً، شهدت مجموعة من المدن اليونانية انتصار الثورات السياسية، أو تطبيق إصلاحات شبيهة بإصلاحات صولون(*) (٥٩٤ ق. م)، التي تمنع اليونانيين من استعباد مواطنيهم بسبب الديون. وقد سددت إصلاحات صولون ضربة قاضية إلى سلطة النبلاء: فمنحت الحقوق السياسية، بعدها، بموجب الثروات وأخلت الامتيازات المكتسبة بالوراثة مكانها للامتيازات الناجمة عن ممارسة الوظائف العامة. وهذه التحوّلات، شأن غيرها، العائدة إلى صولون كان عليها أن تلعب دوراً كبيراً في التاريخ الاقتصادي والسياسي والثقافي للمدن اليونانية. ولم يشهد تكوّن طبقات مغلقة كهنوتية، أم غيرها، ذات امتيازات استئثارية: روحية، اقتصادية، أم سياسية.

(*) أهمها، بعد منع الدائن من الاستيلاء على شخص المديون، إذا عجز عن وفاء دينه: إن من مات في الحرب وله أولاد، على الحكومة تربيتهم والقيام بنفقتهم؛ وإن للعبد، المهان عند سيده، الحق في أن يطلب بيعه، عله يجد الراحة عند غيره - الناشر.

وفي ما يتعلق بالنمو الاقتصادي العام، في اليونان، فإنه، بخلاف ما جرى في الشرق، لم يعزز السلطة الملكية، أو هيمنة النبلاء، بل أدى بداءة إلى قلب السلطة الملكية، ثم إلى إسقاط النبلاء. وعلى كل حال، لم يكن العرش يوماً قوياً جداً، فالملك اليوناني في عصر البطولات (في القرنين التاسع والثامن ق. م)، لم يكن يشبه في شيء ملكاً شرقياً مستبداً لا يعترض مشيئته شيء في عقر الدولة: فالملك اليوناني كان يتقاسم السلطة مع النبلاء ومجلس الشعب.

انتهى النضال الثوري للعامة - Dêmos - بتصفية سلطة النبلاء، في القرن السادس ق. م، ولكن عدم النضج السياسي عند العامة جعل انتصارها يؤدي إلى قيام الحكم الاستبدادي، كصيغة انتقالية بين سيطرة الأرستقراطية العقارية والنصر النهائي للشعب.

وقد حاز المستبدون الأولون على ثقة الشعب، بارتدائهم مسوح المدافعين عنه. لكن الطبيعة الحقيقية للحكم الاستبدادي لم تلبث أن انكشفت. فهذا النظام غير المستقر، والذي لم يكن عميق الجذور في الحياة المجتمعية للمدن، وفي وعي المواطنين، كان يحمل في نفسه جرثومة زواله. ونحو نهاية القرن السادس (ق. م)، كان هذا النظام قد ألغي تقريباً في كل المدن المتطورة، في اليونان القديمة.

ونضال العامة ضد الارستقراطية العقارية، والحكام المستبدين،

كان بقيادة الأوساط الصناعية والتجارية من النبلاء بشكل خاص، مثل عائلة الكميونيدس في أثينا. فمن هذه العائلة يتحدر كليستنيس، الذي وضع الدستور عام ٥٠٩ (ق. م)، بعد سقوط الحكم الاستبدادي، والذي شكّل قاعدة الديمقراطية الأثينية. ورغم حداثة نشأتها، أثبتت هذه الديمقراطية حيويتها، بخروجها ظافرة من المحنة التي واجهتها في مرحلة حرجة من تاريخ البلاد، عندما هدد خطر الاستعباد الفارسي أثينا، وهلاّدة باكملها.

وكان رأي « ملك الملوك » الفارسي، أن شعباً يقرر شؤون الدولة في الساحة العامة، لا يسعه أن يبرهن عن شجاعة في المعارك، فالشجعان هم فقط المحاربون الذين يخشون « قائدهم وسيدهم » أكثر مما يخشون أعتى الأعداء.

فالملك الفارسي، الذي كان مقتنعاً بتفوق جيشه الجرار على مفارز مدن هلاّدة التي، علاوة على ذلك، كانت الخلافات تمزقها حائلة دون تمكنها من أن تتحد، هاجم المدن اليونانية في آسيا الصغرى، فأخضعها وانطلقت منها جيوشه في هجوم على اليونان ذاتها. وهناك اصطدم بمقاومة اليونانيين العنيدة، التي انتهت عام ٤٩٠ ق. م بالانتصار الباهر في ماراتون. وبعد عشر سنوات حاول الفرس أخذ الثأر. وكانت المدن اليونانية قد استعدت من جهتها للرد بجدارة. وفي تلك الحقبة، لمع في أثينا نجم تيمستوكليس الشهير. ولما كان على يقين من أن الهيلينيين لا

يستطيعون احراز النصر إلآ في البحر، اقترح عليهم أن يزيدوا، على عجل، قوة الأسطول اليوناني. وفي عام ٤٨٠ ق. م، هزم هذا الاسطول السفن الفارسية، في سلامين شر هزيمة، في حين خرج الهلّينيون منتصرين أيضاً من المعركة البرية، التي خاضوها في بلاطيس (سنة ٤٧٩ ق. م). ومن ثم، انتقلت المدن اليونانية إلى الهجوم، فكبدت العدو، مرة ثانية، سلسلة من الهزائم القاسية. وقد لعبت انتصارات الهلَينيين ضد الفرس دوراً حاسماً في التاريخ اللاحق للمدن اليونانية.

فقد أسهمت سلطة الأرستقراطية العقارية والحكام المستبدين، والانتصارات على الفرس، في توطيد الديمقراطية العبودية، وازدهار الثقافة، في اليونان القديمة.

ووفّرت العبودية بعض العوامل الاقتصادية الضرورية لتقدم الثقافة اليونانية. لكن العامل الحاسم في انطلاقة هذه الثقافة، كان يكمن في النظام الديمقراطي المرعي، الذي كان يتيح للقوى الخلاّقة للجماهير، الواسعة نسبياً، من العامة، أن تكشف عن أفكارها. فهناك شعوب أخرى قديمة، قاست العبودية أيضاً، ومع ذلك لم تعرف، يومها، مثل هذا الازدهار للثقافة. وهذا الازدهار توافق ضبطاً، مع التبسُّط الأقصى للديمقراطية، في منتصف القرن الخامس ق. م، «عصر بريكليس»، الأكثر إشراقاً في تاريخ اليونان. ففي ذلك العهد كان عمل عامة الناس الأحرار

لا يزال يحتفظ بأهميته، ولم يكن عمل العبيد، بعد، قد أقصاه إلى الصف الخلفي ولكن، لنتذكر أن تطوُّر المدن اليونانية لم يجرِ على غرار واحد، وفي كل مكان: فهذه المدن كانت تتميز، سواء بمستوى نموها الاقتصادي والاجتماعي، أو بدرجة حضارتها.

لقد انعكست الانطلاقة الاقتصادية للمدن اليونانية، وعلاقاتها التجارية، والثقافية، مع العالم غير اليوناني، على وجه مختلف، على عقلية هذه المدن وتقاليدها. وهكذا يبدو أن مدن آسيا الصغرى قد خضعت، دون مقاومة، لتأثير الأبَّهة (الخيلاء) الشرقية (على الأقل، تحدث هيراقليطس بكلمات لاذعة عن تعطش الأفسوسيين للثروة، وعن ميلهم إلى الملذات الجسدية).

ومدينة كورنتيا، التي كانت تزدهر، لفتت إليها الأنظار بمطامح مواطنيها النفعية، واصبح اسم سيباريس، المدينة المزدهرة في جنوب إيطاليا مرادفاً لأعراف التعطل والمجون، والإسبرطيون الذين صارت الأمثال تَضرَب، فيما بعد، بنظامهم التربوي وبقسوة ممارساتهم، كانوا يترفعون ترفعاً كاملاً عن الإسراف في تجميع الثروات، وعن الممارسة السيبارية (نسبة إلى مدينة سيباريس) الباعثة على الميوعة. فكانوا يتجنبون الاستدلالات المجردة التي كانت مصدر التردد برأيهم، كما يتجنبون المناقشات المألوفة كثيراً في مجلس الشعب، التي كانوا يرون أنها مضرة بمصالح الدولة. وكان الإسبرطيون يفضلون التدريبات العسكرية على مناقشات

مجلس الشعب، ويفضلون التعابير المقتضبة على البراهين المسهبة والدقيقة، كذلك الأقوال المأثورة القصيرة ذات الطابع التعليمي على المناقشات المتحذلقة. وعلى هذا الوجه لم يكن اليونانيون القدماء والمدن اليونانية مجمعين إطلاقاً على المجاهرة مثل الأثينيين بفم بركليس، « مواطنهم الأول »: « إننا نستعذب الجمال، لكن باعتدال، ونهوى الفلسفة، لكن دون ميوعة »[٨].

وفي موازاة ذلك كانت للمدن الديمقراطية كلها ميزة مشتركة: احترام حرية المواطن، تلك الحرية التي قدّرها، تقديراً عالياً، إيديولوجيو الديمقراطية، مثل ديموقريطس، اعظم مادي في العصور القديمة، الذي اعتبر: « أن الفقر في ظل الديمقراطية يفضل على رفاه المواطنين المفترض والمبالغ فيه، في ظل استبداد الملوك، بقدر ما تفضل الحرية العبودية »[٩].

لقد كان كل مواطن، في المدينة ـ الدولة، مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع والدولة. وبالتالي كانت حياة هذا المجتمع، والعلاقات بين أفراده، تستند إلى الارتباط المتبادل بين المواطن والمدينة، أي إلى الوطنية (حب الوطن) على مستوى المدينة ـ الدولة Polis وإذا كانت الدولة، في اسبرطة، ذات النظام الأوليغاركي (حكم القلة المنتفعة)، تسحق الشخصية، فإن

---

(٨) توسيديد، تاريخ، المجلد الأول، الجزء الثاني. صفحة ١٧٢.

(٩) « ماديو اليونان القديمة »، موسكو، ١٩٥٥، ص ١٦٨.

المواطن في المدن الديمقراطية في اليونان، كان يسعه جيداً إظهار كفاءاته في اكثر الميادين تنوُّعاً.

والذي كان يشكَل أساس الديمقراطيات اليونانية، هو: القوانين التي كانت تعيِّن حقوق المواطنين وواجباتهم، والتي وافقت عليها العامة، من جهة، ومن جهة أخرى، الوعي بأن حياة المواطنين ورفاهيتهم تتوقفان على رخاء الدولة - المدينة بأكملها. ويعتبر بركليس أن «... القوة والسلطة في الدولة، إجمالاً، أجدر، لفائدة الأفراد بالذات، من الرخاء الذاتي لكل واحد، مع (وجود) العجز في القمة، إذ أن الفرد الذي حالفه الحظ، ليس دون غيره انغماراً بخراب وطنه، بينما الفرد السيء الحظ، في وطن مزدهر، له حظّ أكبر في النّجاة»[10]. ويقول ديموقريطس الذي كان يؤكد هو أيضاً أسبقية مصالح الدولة على المصالح الخاصة «ما دامت الدولة باقية فكل شيء مصون، لكن إذا سقطت سقط كل شيء»[11].

وهذا الانسجام الأمثل في العلاقات بين المواطن والمجتمع، وهذا المقياس الذي كان يحدد، في وقت واحد، صلاحيات الدولة، وحدود الحرية الشخصية، هما مفتاح (سر) الإشعاع الدائم للثقافة اليونانية القديمة، التي (لا تزال) تدهشنا حتى الآن،

(١٠) توسيديد، «تاريخ»...، المجلّد الأول، الجزء الثاني، صفحة ١٩٠.
(١١) «ماديو اليونان القديمة»، ص١٦٧ - ص١٦٨.

وهما أيضا مفتاح (سر) الطابع الشخصي لأعمالها الفنية، في مواجهة «التمثال الأبكم» (التشابه الحرفي) للفن، في الشرق القديم.

٢ ـ السّمات المميّزة لتصوّر اليونانيين القدامى للعالم

تكمن إحدى الملامح المميزة للفن والفلسفة عند اليونانيين القدامى في توكيد الحياة، بصفتها الخير الأسمى، وحبهم للحياة، وتفاؤلهم القوي، كما هو معروف، وهذه الملامح المختلفة بشكل كامل مع النظرة المسيحية إلى العالم، منبت الآلام والمليء بالمحن، كجزاء للسعادة الموعودة في السماء. فآخيل يتأوه، في مملكة الأموات متحسرا على الحياة الأرضية: «أفضل أن أكون فلاحاً، وأن أعمل لقاء أجر، وأن أكون بائسا لا أكاد أحصل على قوتي، من أن أبسط سلطتي على جميع الأموات، الذين زالوا من الوجود»[١٢].

فالخلق الفني عند اليونانيين الأقدمين كان عريقاً في إنسانيته، زاخرا بالحياة. وفي هذا يكمن مدلوله وشبابه الدائم. ويُرى عادة ان ثقافة اليونانيين الأقدمين، ونظرتهم إلى العالم، مطبوعتان بطابع تبجيلهم للجسد الإنساني والجمال المادي، (الدنيوي)، وأن الثقافة المسماة بالمسيحية مطبوعة بروحانيتها. ففي ما يتعلق باليونانيين، يبدو لنا أن وجهة النظر هذه لا تتفق مع الحقيقة إلاّ بمعنى أنهم لا يحبون فصل الفن عن الطبيعة، والإنسان عن الحياة الواقعية

(١٢) هوميروس، «الأوديسة». النشيد الحادي عشر.

(الموجودة حقاً)، بما أنهم كانوا مشغوفين بالهيئات والأبدان، المحسوسة، التي يستشفون عبرها الجمال، وحتى علامات الألوهية. ويقول البروفسور أ. ف. لوسيف «إن اليونانيين كانوا يجدون صعوبة في تمثّل وإدراك المشاعر ذات الطابع الجمالي البحت، المعزولة عن الحياة الواقعية... فالقدامى كانوا يرون، على وجه شبه تقليدي، أن الفن هو «تقليد للطبيعة»، بل كان كثيرون يضعون الفن دون مستوى الطبيعة لكونه لا يخلق الأشياء ولا الكائنات، ويقصر عمله على محاكاتها بالوسائل التي يملكها»[١٣].

ومن نافل القول إن تعبير «تقليد الطبيعة» لم يكن يعني أبداً مجرَّد صورة منقولة عنها، بل محاكاة للطبيعة لا يتعارض فيها المثال، الذي يسع البصيرة ادراكه، مع الإدراك الحسي، المادي. وبخلاف نظريات القرون الوسطى، والتيارات الفلسفية في العصر الحديث، والمعاصر أيضاً، المشبعة بالروح المسيحية، والمطبوعة بطابع الثنائية الديكارتية، والعاجزة عن أن تتصور كيف أن العقل الذي يفهم، والذات التي تدرك، يتمكنان من تجاوز التعارض بين المثالي والمادي فإن اليونانيين تجاوزوا هذا تماماً. فلم تكن لديهم، في الحقيقة، أي فكرة عن المثال من حيث هو جوهر منفصل. وحتى «مملكة المثل» لأفلاطون لا تخلو من الصفة المادية، فهذا الفيلسوف نفسه لم يكن يسعه أن يتصوَّر أن المادة تصدر عن

---

(١٣) أ. ف. لوسيف، «المصطلح الجمالي في أدب اليونان القديمة». أبحاث معهد لينين التربوي في موسكو، ١٩٥٤، المجلّد ٧٨، ص ١٧٧.

« العدم »، وأن « الروح » هي جوهر مثالي محض. فالمثال عند اليونان كامن في الاتزان، في توافق الأجزاء، في التناسق، وفي صورة ما هو مادي، وجسدي، وطبيعي. ولهذا كان المجرد والمتنافر (اللامنسَّق) غريبين عنهم في الحياة والفن، مثلهما مثل الهائل والجامح، اللذين يتجاوزان الإنسان ومشاعره، و« حدود » خياله وفهمه الإنساني. ألم تكن الآلهة ذاتها عند اليونانيين على صورة الإنسان؟ فتلك الآلهة « البشرية » لم تكن فيها ذرة من الغموض والصوفية، ومثل الواقع، لم تكن تبدو لهم لغزية، مطلقاً. فقد كان يستحيل على اليونانيين تصوُّر الروح منفصلة عن الجسد. وكانوا يبحثون عن الجمال، والاتّزان(*)، والتناسق، ليس في العالم الآخر (ما وراء الموت) بل على الأرض وفي الواقع. وهذا ما جعل الفن الإغريقي يخلق، وهو « يقلد » الطبيعة، أعمالاً يولد التوافق الداخلي لأجزائها، والجمال، والتناسق الحي، ويتجاوز الطبيعة في كماله. وقد تجنب الفن الإغريقي محاكاة ما تقدمه الطبيعة ناقصاً، عضوياً، أو سقيماً إذ كان اليونانيون يرون فيه انتهاكاً للتناسب، والتناسق.

« والاتزان في كل شيء »، هذا المبدأ الأخلاقي والجمالي عند اليونانيين القدامى، من غير أن يكون محض استجابة لمسلك الاعتدال (التناسب) المناقض لكل أشكال التطرُّف، ولمساومة

(*) الإتّزان في الفن: هو التّناسب والتوازن، وفي السلوك، الرزانة والاعتدال ـ المترجم.

باردة، أم جبانة، في مواجهة التناقضات، كان تعبيراً عن صراع بين الفلسفة والفن: فالاتزان، الذي ينطوي على تناقضات وتعارضات، يمثَل، في هذا المنظار، انتصار التناسق، والجمال، والمعقول على التنافر، والفوضى، واللامعقول.

فالتناسب (الاتزان) والتناسق، عند اليونانيين هما الإيقاع (المنظم)، والنظام الذي يسود الحزن والفرح، الشقاء والسعادة، وما هو قاس وما هو لين، وبكلمة يسود كل شيء: الحياة الإنسانية، وتقلّبات العناصر الهائجة، والكون بالذات.

إنها رؤية تأليفية للعالم، عبَّرت عنها، بشكل رائع اشعار ارخيلوكس:

« افرح بالتوفيق باعتدال، وباعتدال ابك نكد الطالع ».

« توافق مع الايقاع الملتحم بحياة البشر ».

هذه النظرة الشمولية إلى العالم، والمقرونة بالحس الفني، هي ميزة الفلسفة اليونانية القديمة. فقد كان مفكرو هلاَّدة يتصورون العالم مثل عمل فني، إذا صح التعبير، محاولين النفاذ إلى التناسق والإيقاع الخفي في حياة الإنسان والكون. ذلك أن الكون، في نظرهم، لم يكن ركاماً مشوَّهاً من العناصر المتنافرة، والمنفصلة، والبكماء، والفاقدة للون، ومادة هامدة وجهازاً ميكانيكياً جامداً يجب تفكيكه للتوصل إلى فهمه، بل كان الكون الرحيب، الرائع التنظيم: وحدة حية، يفهم الإنسان جوهرها بقدرة الفكر.

ولهذا اليقين بقدرة العقل البشري على فهم كل شيء، ومعرفة كل شيء، تُدين الفلسفة اليونانية، بطابعها العقلاني، فكل المدارس الفلسفية في اليونان القديمة كانت تبتغي تفسير كل ظاهرة بالتفكير واستنتاجاته.

وتصوُّر، أو تمثّل المعرفة على أنها تحيط ذهنياً بالحياة كلها (من خلال العقل أو الحواس) وتـدرك الكون في جملته أطلق عليه في مصطلحات الفلاسفة اسم النظرية (théoria) التي تعنـي باليونانية التبصُّر، التفكير، التأمل، الرؤية، الخ.

فالنظرية هي جوهر الفلسفة اليونانية، الذي جعل منها فلسفة تأملية، تفكرية، وعقلانية. ففي النظرية (التأمل)، كان الفلاسفة اليونانيون يرون المصدر الرئيسي للمعرفة العلمية للعالم. والمعرفة العلمية تتجلّى، في نظرهم، في مفهوم عقلاني للعالم، أي في مفهوم قائم على استنتاجات العقل. فباسناد الأولوية إلى الفكر التأملي، الذهني كأداة معرفية، اقتصر مفكرو هلاّدة على تأكيد نظرياتهم، بواسطة الملاحظة والمقارنة. فلم يعرفوا التجريبية من حيث هي منهج للمعرفة، وللتحقق من الأحكام النظرية. ولجهلهم الاستقراء، لجأ الهلينيون، بشكل واسع، إلى التفكير الاستدلالي، القائم، بحسب المنطق، على استخلاص كل القضايا من المقدمات العامة المسلم بها. فكانوا أقوياء في المنطق، لكنهم لم يمتلكوا إلاّ فكرة، عامة جداً، عن خصائص الأشياء. ومعروف أنهم لم يصلوا، في ميدان العلوم

الطبيعية، إلى أبعد من فكرة العناصر الأربعة(*) (الماء، والتراب، والهواء، والنار)، التي حاولوا بواسطتها، تفسير ظواهر الطبيعة. وهذا القول ينطبق أيضاً على أبي المنطق: أرسطو، الفيلسوف وعالم الطبيعيات.

ورغم طابعها التأملي، التعقلي، لم تهمل العقلانية في الفلسفة اليونانية، بسبب ذلك، الأهمية الحسية في المملكة المعرفية. فبخلاف ذلك، كان الفكر النظري، التفكيري، بالنسبة إلى اليونانيين، نوعاً من الإدراك الحسي «لصورة» الواقع. فلم يكونوا يرون أي فرق مبدئي نوعي بين المحسوس والمعقول، بين أعضاء الحواس وعضو التفكير. فكان الفكر النظري، في رأيهم، الحاسة الأكثر كمالاً ودقة، في حين كانوا يجلّون (هيراقليطس وأرسطو)، من الحواس المتعارف عليها، بشكل خاص، حاسة النظر التي هي مصدر الصور. وكان الهلينيون يفقهون الفكر النظري (أو التأملي) كرؤية بالفكر للوحة الواقع، كفعل قائم على إدراك «صورة» كل شيء، عبر الأفكار، على التأمل بالفكر في الأشياء التي لا تبلغها الحواس العادية. فكلمة فكرة (النظر، التأمل) في اليونان تتخذ، خارج دلالتها الفلسفية، معنى المظهر، والنمط والمبدأ، الخ.

وهذا الطابع التأملي للفلسفة اليونانية، أي ميلها إلى أن تلتقط،

(*) «الاسطقسات»، أو الأركان في الترجمة العربية القديمة ـ (المترجم).

بعين الفكر، الصورة الحسية للواقع، وللنظام الكلي، للكسموس (الكون)، يفسّر بالضبط العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والإبداع الفني في اليونان القديمة، ويفسر كذلك لماذا كان اليونانيون يفضلون النظرية على الممارسة، والفكر التأملي على تحليل وقائع التجربة تحليلاً دقيقاً، والتفكير الاستدلالي على المنهج الاستقرائي. وهو تفضيل قاد بعض المفكرين اليونانيين إلى اعتبار النظرية غاية في حد ذاتها (أفلاطون، أرسطو). ففي مكانة عالية جداً، وضع اليونانيون القدامى النظرية والمعرفة بدافع رغبة معرفية خالصة لا مراعاة لمقاصد ملموسة. ودون إنكار الفائدة العملية والأكيدة للمعارف العلمية، كان كثير من المفكرين يرون أن المعرفة تكون سامية، وحرة، وصحيحة بقدر ما تهمل الأهداف العملية، وتبقى مستقلة عنها. فالحكمة، بحسب أرسطو، هي معرفة العلل لا القدرة على العمل. وهذا المفهوم للمعرفة النظرية، كغاية بحد ذاتها، ولاستقلالها عن الحاجات المادية، يستمد جذوره من الرأي القائل إن العمل الذهني هو مهمة الرجال الأحرار، والعمل الجسدي هو قسمة العبيد. من هنا الطابع التأملي للفلسفة اليونانية، وازدراؤها لدور الممارسة في معرفة العالم.

ورغم الطابع التأملي - بالمعنى المشار إليه - للفلسفة اليونانية، ارتقت إلى مستويات لم يبلغها أي شعب في العصر القديم. وهذه الانطلاقة، التي لا سابقة لها، في الفلسفة والفكر العلمي في هلاّدة، تعود إلى سلسلة من العوامل، من بينها التعلق بمبدأ أولوية العقل

حيال كل « سلطة زمنية أو دينيــة ، وذلك لعدم التسليم إلا بحكم واحد أعلى للعقل البشري »[14].

فالمعرفة الفلسفية والعلمية في هلاّدة، كانت، في الحقيقة، تضع العقل البشري، والمنطق، وبراهينه، في المقام الأول. والمبدأ الأهم في الفلسفة والعلم الإغريقيين، بوجه عام، كان مبدأ البرهنة القائم على التفكير (الاستنتاج من المقدمات). وهو مبدأ عبّر عنه تعبيراً رائعاً، ايسبيكارم (القرن السـادس ق. م)، المفكـر والكـاتـب الدرامي، في حكمته (قوله المأثور)، التي تمجّد صفاء الأفكار والشك كمؤشرين أوليين على كل فكـر عميـق: « كـن ثـاقـب البصيرة، قليل الثقة، فهذا هو العلم كله » وبكلمة أخرى، فإن العلم الحقيقي لا يسلّم بشيء غير مبرهن ولا يؤمن إلاّ بما هو ثابت، وببراهين العقل.

وأشار فلافيوس يوسيفوس، المؤرخ اليهودي، معيّناً خصائص وفكر اليونانيين الأقدمين، إلى أنهم ما كانـوا ينحنـون أمـام أيّ سلطة، ولا يأبهون كثيراً لتعاليم الأجداد والتقاليد. وقد يكون المؤرخ مبالغاً في هذه « العدمية » عند الهلينيين، ولكن الواقع، هو أن أثينا لم يكن منها، في القرن الخامس ق. م، ميدان واحد لأمور الروح، بما فيها الدين، لا ينفذ إليه النقد.

---

(١٤) أ. اخانون، « علم المنطق عند أرسطو »، موسكو، ١٩٦٦، ص ١٦.

وكما يقول فلافيوس يوسفيوس، كان اليـونـانيـون مجادلين كباراً، وكانوا يدافعون بعنف عن آرائهم الشخصية حتى ضد الأقطاب، ضد ميروس مثلاً.

وقد وصل هيراقليطس إلى حد المطالبة بإنزال عقوبة بهذا الأخير، وسخر أكسينوفانيس القولوفوني من الأساطير وواضعيها، بينما رأى السفسطائيون، في القرن الخامس ق. م، أن هناك تناقضاً في البيت الشعري الأول من الإلياذة الخالدة:

ربّة الشعر، عن أخيل بن فيلا

انشدينا، واروي احتداماً وبيلا(*)

فقد اعتبروا أن على الشاعر، الذي يوقّر الآلهة، ألاّ يكلمها بهذه النبرة الآمرة.

فالفلسفة اليونانية القديمة تتصف بصدقها، وبتحليق الفكر. وخلافاً للفلسفة السكولائية - «المدرسية»، التي سادت في القرون الوسطى، لم يصغ الفيلسوف الهلّينـي لصوت عقله، ولاستنتاجاته، ولنظام البراهين المتأتية عن القضايا المسلم بها في البداية. لقد كان يبحث عن الحقيقة دون أن يعلم إلى أين سيقوده هذا البحث. وسكولائي القرون الوسطى كان يؤمن قبل أن يفكّر (مستدلاً بالقياس - المترجم)، بأنه يعرف الحقيقة عبر الوحي، في العقيدة المسيحية. وكانت مهمته وقفاً على إيجاد حجج مقنعة لصالح هذه

(*) البيت الشعري من ترجمة سليمان البستاني للالياذة - (المترجم).

الحقيقة المقررة سلفاً. فإذا نجح في ذلك، نعم الأمر. وإذا حدث العكس، فلا بأس أيضاً، إذ إنه سيبقى رسول الايمان الأعمى، رغم لا معقولية العقيدة. ألم يهتف ترتوليان، أحد آباء الكنيسة الأوائل، عندما انبرى لمقارعة الفلسفة القديمة وكل علم: Credo quia absurdum (أؤمن به؟ لأنه لا معقول!) فهذا الإصرار على الإيمان الأعمى، وعلى رفض التفكير، كان غريباً عن الفلسفة اليونانية. ففي نظرها، كان العقل هو المرجع الوحيد (الذي يعوّل عليه).

فإن اخترام الحكمة، كأولى مزايا المواطن، يميز مفهوم العالم عند اليونانيين القدماء عن المفهوم الصوفي في القرن الوسيط، المشبع بالتعصب، والخاضع خضوعاً أعمى للعقائد.

ففي اليونان، كانت الفلسفة من نصيب الناس الأحرار، لا وقفاً على طغمة كهنوتية (مغلقة). وكما يلاحظ ج. كورداتوس: الكاتب الماركسي اليوناني المعاصر، فإن الفكر الفلسفي والعلمي في هلاّدة كان يجهل الديغرافيا، أي الكتابة المزدوجة: كتابة الشعب من جهة، وكتابة الكهنة من جهة اخرى، التي جعلت العلم في الشرق القديم امتيازاً للكهنة الذين كانوا يحيطونه بالأسرار. وكان الجسم الكهنوتي أولاً، ثم طغمة اللاهوتيين، يكبحان تبسط الفلسفة، والفن، والعلم، بمختلف أنواع المحرَّمات.

ففي العصر القديم، لم يُعرف اللاهوت، ولم تكن الفلسفة

« خادمته »، ولم تُعرف كذلك الكتب « المقدسة »، مثل الكتاب المقدس (العهد الجديد)، والقرآن، والتوراة. أما شعر هوميروس الملحمي، الذي كان يتغنّى بمآثره الإلّهية، وأنصاف الآلهة والأبطال الاسطوريين، فكان يُرى على حقيقته: أي أنه عمل شاعر. فما كان على أحد أن يؤمن بما يقوله هوميروس، وهزيود، عن الآلهة، والأبطال، وكان في إمكان كل فرد أن يحوِّر الأسطورة حسب ما يجنح به خياله، دون أن يُرمى « بالهرطقة ». فإن من كان يُنظر إليه، بعين الاستهجان، في العصر القديم، لم يكن هذا الذي يتجنب الفكرة المتخيلة، عن الآلهة، بل بالأحرى ذاك الذي يحاول أن يفرض على الناس التعصب الديني لمطاردة أصحاب البدع [١٥].

وبخلاف أساطير الكتاب المقدس، لا تطالب الأساطير الهوميرية، بالإيمان الأعمى، وبالتضحية بالعقل على مذبح هذا الإيمان، وبالتخلي عن هذا العالم أملاً « بالسعادة » في العالم الآخر. فإن دين اليونان القديمة، في تعبيره عن تعلق الهلينيين بالحرية، لم يجعل الإنسان عبداً للقوى السماوية أو الأرضية أبداً. فهذا الدين على غرار كل دين، كان يبشر طبعاً بالزهد ويغرس الخوف. لكنه لم يكن ينتزع من الإنسان حقه في التفكير بشأن القضايا الإلهية، ولم يكن يفرض حيال الله حباً بنوياً، مشفوعاً بخوف

---

(١٥) راجع ف. زيلنسكي، « الدين في اليونان القديمة »، بتروغراد، ١٩١٨.

العبد. وكان هيرودوتس، الكاتب الشديد التدين، يفكر دائماً، حتى عندما يتحدث عن الآلهة.

فلم تكن هناك عقائد صارمة في دين اليونانيين القدامى، ولم يكن الكهنة يقبضون على السلطة السياسية. وهذا ما يفسر إلى حد بعيد الطابع العلماني، على وجه خاص، لتطور الثقافة اليونانية. ويفسر أيضاً ازدهار الفكر الفلسفي والعلمي عند الهلّينيين، الذي لم تعترضه العقبات، التي كان عليه أن يذللها في بلدان أخرى فيما بعد. فالصراع في اليونان، بين المعرفة، في أوج تقدمها، وبين الدين، لم يتخذ أشكالاً مأساوية، ولم تكن له كما في الشرق، وخصوصاً في أوروبا الغربية في القرون الوسطى، العواقب الوخيمة، المعروفة، على العلم، وعلى مصير العلماء.

فالهلينيون لم يعرفوا التعصب (اللاتسامح) الديني، والعقلية المرتبطة بالأديان المسماة «تاريخية». وقد حصلت طبعاً بعض طفرات التعصب الديني في المدن اليونانية، لكن حدث ذلك بشكل خاص في الظروف الحرجة (إبّان الحرب مثلاً). فلم تكن تولى عادة أهمية كبيرة للاختلافات في شأن الدين، وكان يُرى أن المرء يسعه، في مسائل شائكة، مثل المسائل المتعلقة بالآلهة والكون والروح، أن يفكر على هواه. وعلى كل حال، فإن ما هو ثابت تماماً، هو أن الخروج على التقاليد في هذا الحقل لم يكن يُتذرّع به لاتهام المواطن وملاحقته. فالتمرُّد السافر على الآلهة

فإنّ لا نهائية السموات، ولا محدودية البحار، وقمم الجبال البكماء هي إلّهية في عظمتها.

وشعور اليوناني باتحاده بالطبيعة الحية، وبالألوهية الساكنة فيها، جعله ميالاً إلى مذهب وحدة الوجود (الحلولية) Panthéisme(*)، وقد أسهم في ذلك أيضاً تصوره الجمالي والفني للوسط المحيط به (البيئة) ويقول فريدريك إنجلس في وصفه ديانة اليونانيين القدامى: «حظيت هلآدة برؤية ديانة سكانها تعي طابع مناظرها الطبيعية. فهلآدة هي وطن وحدة الوجود فالتناسق (أو التوافق) هو إطار مناظرها كلها. وهذا، في حين تبرز كل شجرة، وكل ينبوع، وكل جبل في المقدمة (في واجهة المنظر - المترجم) بينما سماؤها، هي شديدة الزرقة، وشمسها باهرة، وبحرها مهيب، إلى درجة لا يسعها معها أن تكتفي بأن توقد روح ما جذوة الحياة فيها، بطريق الصدفة: «روح الطبيعة» عند شيلّي، أو إله ما: «پان» الكوني (إله الرعاة والمراعي والغابات - المترجم). ففي تضاريسها الرائعة، يستوجب كل عنصر فرد إلهاً خاصاً، وكل نهر حورياته، وكل غيضة جنياتها. وهكذا نشأت ديانة الهلينيين»[17].

(*) المذهب القائل إن الله والطبيعة شيء واحد، وإن الكون المادي والانسان ليسا إلا مظاهر للذات الإلهية - الناشر.

(17) ك. ماركس وف. إنجلس، «المؤلفات» الكاملة، المجلد الثاني، ص ٥٥ (الطبعة الروسية).

لقد كان اليونانيون القدامى مقتنعين اقتناعاً عميقاً بأن الأرض، التي تنيرها الشمس، أي الدنيا التي يعيشون فيها، ويعملون، ويكافحون، ويكرمون إلهتهم، هي الموطن الحقيقي للحياة. ففي نظرهم، لا يمكن تصوُّر البانتيون الاولمي (هيكل جميع الآلهة) دون ضوء النهار، ودون سلّم الألوان كله. وعندما كان هوميروس يود التعبير عن التجليات العليا للحياة، وقوة الشكيمة، والفرح والجمال، كان يقارنها بالشمس والضوء. (الإلياذة، النشيد الثاني والعشرون، ١٣٤، والرابع عشر، ١٨٤ الخ). وحتى في أشد لحظات حياته خطورة، كان البطل الهوميري يفكّر في الشمس الرمز الأسمى للحياة. ففي اوج احتدام المعركة لم يكن المحارب ينسى مناشدة زفس أن ينعم عليه بالموت في أحضان ضوء النهار (الإلياذة النشيد السابع عشر ٦٤٤ - ٦٤٧).

لكن من الخطأ أن نفسر التطور المذهل للفكر النظري عند الهلّينيين، فقط، بوحدة الوجود والتجسيم في ديانتهم، وبعدم وجود طغمة كهنوتية، ودوغماتية (مذهبية جامدة) دينية، ولا حتى بقيمة مدارسهم الفلسفية. فالديمقراطية هي التي كانت السبب الرئيسي، في غياب هذه الطغمة (الكهنوتية) وغياب الطغم عامة مثلما هي السبب بانطلاقة (تقدم) الثقافة. فهي مفتاح لغز «المعجزة اليونانية».

فالهلينيون، السياسيون بالفطرة، ما كانوا يتصوّرون حياتهم

« الرسمية » ، « حامية » المدن ، كان فقط يؤدي إلى الملاحقات.
وهذا هو الدافع ، كما هو معروف ، إلى إقامة الدعوى على سقراط. لكن السبب الحقيقي لم يكن « عقوق » ، الفيلسوف حيال الآلهة الرسمية ، بقدر ما كانت المسؤولية ، التي عُزيت إليه ، عن الجرائم السياسية التي ارتكبها بعض تلامذته (مريديه) وأعمالهم المناوئة للديمقراطية. فقد كان ساكن المدينة اليونانية ملزماً بمراعاة طقوس الدين الرسمي ، لكنه لم يكن مرغماً على التقيُّد حرفياً بهذه الأسطورة أو تلك. فاذا استحوذ عليه الشك ، لم يكن يرى نفسه في صراع مع ضميره ، كالمؤمن في الشرق القديم أو في القرون الوسطى ، ولم يكن يحاول أن يقهره ، وأن يعود إلى الإيمان بكل خضوع تحت جلد النفس وبالصلوات ، واللعنات التي يصبها على نفسه.

لقد كان دين الهلّينيين مثالاً تقليدياً على التجسيمية (التشبيهية) Anthropomorphisme وعلى أنسنة الآلهة. فآلهة الأولمب كانت متخيلة على صورة الكائنات البشرية. فهي تشبه البشر ، ليس فقط بمظهرهم الخارجي ، ونمط حياتهم ، وعقليتهم ، وطريقتهم في التصرف ، ومشاعرهم ، بل تشبههم أيضاً بنواحي ضعفهم. وبخضوعها لهذا الضعف ، كانت أحياناً تفقد صفة الخلود. أما الأعياد الدينية فكانت تعتبر احتفالات تتيح للناس أن يرتفعوا ، ولو للحظة ، إلى مصاف الآلهة.

وبتجسدها في قوى الطبيعة كانت آلهة الأولمب فردية جداً ،

وغير معصومة عن أي شيء بشري. لهذا، ليس في هذا الدين أي تناقض مطلق بين الإلهي والإنساني. وصحيح أن الآلهة أعظم من الإنسان بقوتها، وحكمتها، وشبابها الدائم، الخ. لكن الأمر هنا لا يتعلق في الحقيقة، إلاّ بفروقات كمية. والفرق النوعي الوحيد بين الآلهة والبشر هو أن الآلهة خالدة، فيما البشر زائلون. ويقول ف. نستلي، الاختصاصي الألماني المعروف في الشؤون الهلينية (١٦)، إن البشر، في ديانة اليونان القديمة، كانوا متحدين بالآلهة ومنفصلين في الوقت نفسه عن الحيوانات بشرارة بروميتيوس، التي تجعل البشر يشاركون في الالوهة، ولم يكن الإغريقيون يعرفون وحياً آخر غير هذا الذي ينتقل عبر الطبيعة والجوهر الروحي للإنسان، فبالنسبة إليهم لم يكن وارداً وجود أي تناقض بين الفكر البشري والوحي الآلهي.

فآلهة الأولمب هي كائنات أثيرية حية، كائنات جسدية - روحية وروحية - جسدية (اثيرية). وهي حاضرة في كل مكان من الطبيعة. لذلك، لا شيء في الطبيعة ميت إطلاقاً، وبلا حياة، وبلا حراك. فالحياة تسري في كل مكان و « الآلهة تملأ كل شيء » فالآلهة، (وبالتالي الحياة) تسكن الغابات الكثيفة الظليلة، وينابيع المياه، والسواقي الملتوية، والعشب المخضوضر في الحقول.

---

(١٦) W. Nestle, Griechische Geistesgeschichte Von Homer Bis Lukian, Stuttgart, 1944, S. 10 - 11.

بمنأى عن السياسة والمدينة. فتوسيديد، مثلاً، يقول إن كل مواطن في المدينة ـ الدولة، أخذ على نفسه أن يشارك بنشاط في الحياة المجتمعية والسياسية مخافة أن يرى الأحداث تتخذ مجرى غير مرغوب فيه. فالإنسان (الناس الأحرار في المدينة الدولة) هو كائن مجتمعي، في نظر الفلاسفة اليونانيين (ديموقريطس، أرسطو). ففي وقت قصير نسبياً، قضى اليونانيون القدامى على الملكية وبعد أن أسقطوا نير النبلاء، وطردوا الحكام المستبدين، أقاموا، لأول مرة في التاريخ، النظام الذي سموه الديمقراطية. ويلاحظ الكاتب اليوناني المعاصر م. لوديميس: «أن الديمقراطية الأثينية سبقت بآلاف السنين، أي نظام آخر في العصور القديمة. وفي ذلك المناخ من الحرية، وخصوصاً في القرن الخامس ق. م، بلغ الفكر الإنساني درجة عالية من التقدم. ففي ذلك العهد، بلغت الدراما، والشعر، والنحت، والفن المعماري، مستوى من الكمال لم يتجاوزه الإنسان أبداً حتى في عصرنا الحاضر رغم مرور كل تلك القرون»[18].

وفي «المدن ـ الدول» الديمقراطية، كان التشريع لكل ما هو مشترك (بين الجماعة). المبدأ الأساسي للحياة العامة، والذي، كما قال هيراقليطس، كان يحمي المجتمع والمواطنين من التعسف، ويربطهم جميعاً بالقانون (المثال الشرعي)، والذي يتوجب على

---

(١٨) م. لوديميس، «الوطن الأسير»، موسكو، ١٩٦١، ص٦ (الطبعة الروسية).

الشعب الدفاع عنه « مثل الدفاع عن أسوار مدينته ». فبسهولة تفهم، إذاً الأهمية الخاصة التي اكتسبتها المعرفة السياسية، والقدرة على إجادة الكلام أمام المجالس العامة، في الحياة المجتمعية والسياسية للمدن اليونانية الديمقراطية. وليس من قبيل الصدفة أن الفن الخطابي، في القرن الخامس ق. م، أي إبَّان فترة ازدهار الديمقراطية الأثينية، كان محور الاهتمام، وأن البلاغة توّجت « ملكة الفنون ». فالخطيب الأثيني ايسقراطس، الذي قال إن مدينته « شرفت فن الكلام، الذي يتمنى الجميع لو يملكونه »، كتب « إن مدينتنا تجاوزت بقية الناس، في الفكر والخطابة، حتى جعلت تلامذتها اساتذة للآخرين، وجعلت اسم اليونانيين يستخدم لا كدلالة على عرق بشري، بل كدلالة على ثقافة (حضارة) [19] ».

فالمبدأ الديمقراطي لحرية النقد، ولصراع الآراء كوسيلة لتحصيل الحقيقة يمنع من الأساس تقرير حقائق نهائية، وعقائد معصومة. والطريحة الديالكتيكية القائلة إن النور ينبثق من الجدل، كانت قد غدت، في ذلك الوقت، المبدأ الفلسفي، والقانوني، والأخلاقي لحل كل المسائل.

فالمبدأ الديمقراطي « لمناقشة القضايا بالخطب » ترسخ عميقاً في وجدان العامة في المدن اليونانية المتقدمة. وفي كتاب توسيديد، أن

---

(١٩) ايسقراطس، « الخطب »، المجلد الثاني، باريس ١٩٤٢، صفحة ٢٦.

أحد الخطباء الأثينيين أعلن، في معرض مطالبته بإعادة النظر في حكم قاسٍ، وغير عادل (في قضية المشيلينيين)، أن البحث، والمناقشات المستفيضة، في كل مسألة هامة لا تدل على خلق ضعيف، بل على بعد نظر صائب. ويقول الخطيب ديودوث «إن الإصرار على أن الخطب ليست هي التي تعلّم المرء كيف يجب أن يتصرف، هو قول يدل على ضعف في الإدراك، أو على مصلحة شخصية: ضعف في الإدراك إذا كان يعتقد وجود وسائل أخرى لإلقاء الضوء على المستقبل والقضايا المعقدة، نابع من مصلحة شخصية، إذا كان يتوقع تخويف الخصوم والسامعين بافتراءات مختلفة بحذق في حال العجز عن إجادة التعبير لدعم قضية باطلة. فالخوف يحرم الدولة من مستشارين مفيدين»[٢٠].

لقد تبدى في إطار ديمقراطية اليونانيين القدامى جوهر «المعرفة» (الكلمة تعني باليونانية في وقت واحد: التعليم، التدريب، المعرفة الواسعة، الثقافة، التربية، الخ)، وتبدّت الخصائص الملازمة للثقافة اليونانية مثل فكرة تفوق العقل البشري، ومبدأ إدراك العالم القائم على العقل، وفكرة الإيثار البروميتيوسي للإنسان (من حيث أنه خالق). فإن تجلّي الإنسان، مواطن المدينة ـ الدولة، كقيمة بحد ذاته، والاعتراف بحقه في المبادرة، واليقين بأن صفته كإنسان حر تجعله قادراً على القيام

---

(٢٠) توسيديد «تاريخ...»، المجلد الأول، الجزء الثالث، ص ٣٢.

باختيار صحيح، والثقة الممنوحة لعقل الإنسان وحريته، تلك هي اهم مكتسبات الثقافة اليونانية، التي حددت أهميتها التاريخية العالمية.

وفكرة أهلية الإنسان للقيام باختيار صحيح، ولاتخاذ قرارات صائبة في محيط الحياة العامة، وتحرر القانون من الرادع الديني، قادا إلى العقلانية السياسية [٢١]، وإلى النسبة في دائرة الشرع، وبالتالي إلى التخلّي عن التصورات التقليدية في الاسطورية ـ الدينية للدور الحاسم الذي تلعبه الآلهة في حياة البشر والمدينة بمجملها. لكن بما أن مثل هذا التخلّي كان غير معقول إطلاقاً في وسط الفئات الواسعة من العامة (Dêmos) في الحياة العامة للمدن ـ الدول (والثقافة أيضاً، بوجه الإجمال)، فقد اتحدت العقلانية السياسية باللا عقلانية الدينية. فإبّان المناقشات الصاخبة غالباً في المجلس (العام)، كان على العوام، والقادة، وهم يشددون على ضرورة اتخاذ الإجراءات التي يقترحونها، أن يستندوا إلى الوحي الإلهي في معابد دلفوس ودودونيا، وأن يفوّضوا أمرهم إلى مشيئة الآلهة والعرّافين، وأن يستعينوا بالأوثان، والأسرار، والمؤلهين، والوسائل الأخرى، للاتصال بالآلهة والتأثير فيها.

بيد أن اتّحاد العقلانية السياسية والإيمان الديني اللاعقلاني،

---

(٢١) راجع ب. فرنان، «أصول الفكر اليوناني»، باريس، ١٩٦٢.

الذي نلاحظ في حياة المدن اليونانية، لم يكن ناجماً فقط عن « مساومة » بين العقل والحكم المسبق، بين الفكر المتطوّر عند البعض والوعي المتخلّف عند الآخرين. فهذا الاتحاد كان له مبرره التاريخي، وكان يفي بالحاجات المجتمعية لذلك العصر. فقد كان ممثلو الرأي، في ذلك الزمان، يفكرون على الوجه التالي: إذا كنا نعلم أن كل شيء في العالم لا يخضع لسلطة البشر، وإن كنا نعلم أيضاً أن العقل (البشري)، بالغاً ما بلغ مستواه في الكمال، هو عاجز عن استشفاف كل عواقب القرارات المتخذة وتقديرها حق قدرها، وأن نفاذ بصيرة الناس، الأكثر حكمة وفضيلة، لا يمكنهم من توقّع كل الظروف والنتائج المحتملة لاسلوب العمل المقرر، ألا يتضح أن رخاء المدينة لا يتعلق بحكمة مواطنيها وحسن نيتهم فحسب، بل يتعلق أيضاً (إن لم نقل أكثر) بآلهة فوق البشر وبالآلهة القضاء والقدر ذاتها - « موارا ». (فإن الفكرة عن صفة ارتدادية للقدر، واستحالة السيطرة على الصدفة العمياء التي تضرب مشاريع البشر ومخططاتهم، هي احد أهم المواضيع في التراجيديا اليونانية).

وليس غريباً في هذه الحالات أن ينظر الرأي العام، والقانون، إلى الإيمان بالآلهة وتكريمها (والتقيد، في كل الأحوال، بالفروض الدينية التقليدية)، لا كدلالة على التقوى فحسب، بل أيضاً كأول واجبات كل مواطن فاضل ومخلص في المدينة. وقد شكلت

مسألة العلاقة بين الروح الفلسفي والإيمان الديني الاسطوري أحد مواضيع الفكر النظري عند اليونانيين القدامى وخلال تاريخهم كله. ولا مجال هناك للتوقف أكثر عند هذه المسألة غير العادية، لذا نكتفي بالإشارة إلى أن العقلانية السياسية في مذاهب بعض السفسطائيين هي مصدر فكرة الطابع الإصلاحي (الشرطي) للقانون وللقواعد الأخلاقية والحقوقية. وهذه المذاهب تنكر التصوُّر الديني التقليدي عند الشعب للألوهة (الآلهة) كمصدر وحارس للقانون، والحق والأخلاق، كما تنكر الأفكار الفلسفية - الحلولية عن الناموس الإلهي الكوني الواحد أو القاعدة القضائية الكونية («العدالة الكونية»، و «التوازن الكوني») كمصدر أول لكل الشرائع والقواعد القضائية والأخلاقية الإنسانية. فإن المفهوم النسبي للقانون، وللقواعد القضائية والأخلاقية، أفضى إلى فكرة أن القوة مصدر الحق بحسب مبدأ «الحق هو القوة» و «القوة هي الحق». وفكرة حق الأقوى، هي التّبرير النظري للتعسف، والتي قوضت أسس المدينة.

وعلى غرار أفلاطون، انتقد آخرون من كبار مفكري العصر، أمثال سقراط وتوسيديد وأرسطو، النسبية الفلسفية والفردية والبرغماتية الكلبية (مذهب فلسفي - المترجم)، المرتبطة بهذا التيار انطلاقاً من مواقع مختلفة، لكن بحزم دائماً.

وكانت أوسع فئات العامة في الآراء النسبية لهذه المذاهب « الكافرة » تهديداً للرخاء العام.

ولم يكن اليونانيون القدامى اولاداً مدللين، ومحظوظين على الإطلاق. فتاريخهم مليء بالأحداث المأساوية. ووضعهم (أو تخيّلهم) أسطورة برومينيوس لم يكن من قبيل الصدفة. وقد لاحظ برتراندرسل، في حديثه عن خلقهم: « أن القرن (الاتحاد) بين العقل والهوى جعل منهم عمالقة، على مدى بقائهم على هذه الحال، وما من أحد كان يسعه أن يغيّر مثلهم العالم كله، إلى هذا الحد، وإلى الأبد. ونموذجهم الأصلي في الميتولوجيا ليس زفس الأولمبي، بل بروميتيوس، الذي سرق النار من السماء وتحمل، بسبب ذلك، عذابات لا نهاية لها [٢٢] ». ولنضف أن هذا الاتحاد بين العقل والهوى لم يكن تاماً على الدوام. فغالباً، كان التوازن بين العقل واندفاعات القلب يختل. وفي أثناء الحروب والصراعات الداخلية لم يكن اليونانيون يبرهنون على أنهم عقلاء، شرفاء، وبواسل فحسب، بل على أنهم أيضاً نزقون، متعجرفون، عنيدون، وقادرون على ارتكاب الحماقات، تلك الرعونات « الملازمة للطبيعة الإنسانية » كما يقول توسيديد.

وعندما كانت وطأة وعيد الاستعباد تثقل على اليونانيين،

---

(٢٢) ب. رسل «Ahistory of Western Philosophy»، نيويورك ١٩٤٥، ص ٢١.

وعندما كانوا يتعرضون لفقدان استقلالهم، كانوا يظهرون حمية لا مثيل لها، ويتحدون، ويتقبّلون بسماحة وإقدام كل التضحيات (معارك تزموبيليس، وماراتون، وسلامين وبلاطيس). ولكن ما ان تتبدد الغيوم، ويزول الخطر، حتى تَستأنف الخلافات بين أسوار المدن. وربما، لهذا السبب، رفع هيراقليطس، حتى «الخلاف»، إلى درجة المبدأ الفلسفي العام.

وكان الارستقراطيون، دون أن يخفوا الكراهية، التي يثيرها فيهم الشعب، يقسمون على مقاتلته دائماً، وعلى أن يسببوا له ما استطاعوا من الأذى. وكان الشعب يعاملهم بالمثل. ويشير أرسطو، في حديثه عن العداء بين الاستقراطيين والديمقراطيين، إلى أنهم بإضمارهم العداء على هذا الوجه، كادوا يتجنّبون السير معاً »[٢٣].

وكانت المعارك تنشب فيما بينهم بمناسبة أو غير مناسبة، ولم يكن أحد له الحق في البقاء على الحياد بين الجانب الأرستقراطي والجانب الديمقراطي: فأحد قوانين صولون (القرن السادس ق. م) ينص على أن كل مواطن يمتنع عن حمل السلاح، والمشاركة في معارك الشوارع لصالح هذه الفئة أو تلك، يحرم من حقوقه المدنية، ويعاقب بالنفي (في أثينا القديمة) ويخبر توسيديد: «أما المواطنون المعتدلون فكانوا ضحايا الفريقين، إما لأنهم لم يقاتلوا

(٢٣) أرسطو، «السياسة» القسم الرابع، الفصل ٩، ص٦.

مع أي منها ، وإما لأنهم كانوا يُحسدون على سلامتهم[٢٤] » .

واليونانيون القدامى ، السياسيون بالفطرة ، كانوا جدليين بالفطرة أيضاً . ففنهم في الجدل ، وقدرتهم على الإثبات والدحض لا يزالان مثال الإعجاب ، حتى الآن . لكن ، من جهة أخرى ، كان الولع بالمشادّات ، والتخاصم أمام العدالة ، وروحية المشاكسة بلية حقيقية بالنسبة إلى اليونانيين البلغاء والانفعاليين . ونورد ، في هذا الصدد ، ملحمة ذات دلالة : فإحدى الشخصيات ، في كوميديا لأرسطو فانس ، التي تَعرض عليها خريطة لمدينة أثينا ، تسأل ، قبل كل شيء : « لكن ، أين موقع الحكمة » ؟ وقد وصف المؤرخ هيروديان (نحو ١٧٠ - ٢٤٠ ق . م) ميل مواطنيه إلى المشادة ، وعدم التآلف إنّ « حب الخلاف ، مرض اليونانيين القديم » . وليس غريباً أن هذه الصفة غير المستحبة ، في طبع هؤلاء ، كانت غالباً ما تسمم حياتهم . فهذا « المرض القديم » (مع انه كان وراء تقدّم فن الجدل والفكر الفلسفي عند الهلينيين) ، كانت له عواقب وخيمة على المدن الديمقراطية ، حيث كان تنافس الفرقاء على اكتساب العامة ، بعد تصادم المصالح المتناقضة بين الطبقات والفئات الاجتماعية ، يجعل ، من المتعذّر ، قيام أيّ سياسة ثابتة تسعى إلى أهداف محددة . وكان رجال الدولة ، أمثال بيريكليس ، نادرين جداً . أما زعماء العامة ، الدهماويون (الديماغوجيون) - وهذه

---

(٢٤) توسيديد ، « تاريخ » . . ، المجلد الأول ، الكتاب الثالث ، ص ٣١٥ .

اللفظة كانت منزهة، في البداية، عن المعنى المحقّر الذي اكتسبته فيما بعد - فما كانوا يفرقون دائماً بين مصالحهم الشخصية والمصلحة العامة.

ويقول م. لوديميس، في وصفه اليونانيين القدامى: «الحقيقة أن مواطنينا الأقدمين كانوا كثيري النشاط، لكنهم كانوا يتفلسفون أكثر (مما ينشطون). ولم تكن رؤوسهم فارغة مطلقاً، بخلاف بطونهم (الفارغة) أحياناً. وكانوا يسيرون على مسالك ضيّقة، لكنّ فكرهم كان يخطر في الطرقات الواسعة. حتى في ذلك العصر السحيق يتميز اليونانيون بحب المعرفة وبخلافاتهم. ولكونهم ليني العريكة، وسريعي الفهم وميالين إلى القتال، كانوا، في الوقت نفسه، متبجحين، وطموحين وميالين إلى الثأر. وبعقلهم النير، السريع الإدراك، والباحث باستمرار عن كل جديد، وبنفسهم(*) المفعمة بالأحلام الجريئة والقاسية كانوا، في الوقت نفسه، يقرنون في ذاتهم، بين الفراشة والحية. فكانوا يمسكون أداة البناء بيد وسيف التدمير بالأخرى»[٢٥].

والهلّينيون، الذين أشادوا بالاعتدال في كل زمان، وفي كل مكان، لم يتوصلوا، إلاّ نادراً، إلى التقيد بهذه القاعدة الذهبية.

(*) النّفس، عند أرسطو، أشرف مراتب نشاط البدن، تتضمن جزءاً لا يعتريه الفساد، هو العقل - (المترجم).

(٢٥) م. لوديميس: (الوطن الأسير) صفحة ٥.

فلم يكونوا معتدلين، ولا هادئين، بل أقل من ذلك لم يكونوا يتمتعون « بالروح الأولمبية »، التي يرغب البعض في نسبتها إليهم. ولم يكونوا مطلقاً غرباء عن التطرف في الحياة العملية، وعلى الصعيد النظري أيضاً (صوفية العدد عند فيثاغورس، والمثالية الخالصة عند أفلاطون). لكنهم، في تبصرهم في الحياة، والكون، مهروا في بلوغ الحكمة. فأعمال هذا الشعب قد خلّدته في مجالي الفكر الفلسفي، والإبداع الفني.

لم ينجح اليونانيون في الحفاظ على استقلالهم. فالحروب، التي لم تكن تتوقف تقريباً ـ واتّساع حرب البيلوبونيز (بين اسبارطة وأثينا)، التي كانت بداية الكوارث الكبرى على الهلينيين، ـ حسب اقوال توسيديد التنبؤية ـ سببت دمار هلادة.

وقد يبدو متناقضاً أن الهلّينيين الأذكياء، والنجباء إلى هذه الدرجة، لم يتمكنوا من التغلب على العادة القبيحة، عادة « تبادل الإبادة بلا كلل »[٢٦]. فمن المؤكد في التاريخ أن هناك، عوامل أقوى من العقل، وأن المقدرة (الموهبة بالمفهوم الميتافيزيقي ـ المترجم) تفعل فعلها.

٣ ـ اسباب زوال الحضارة الاغريقية

لم تنعدم الأسباب التي أفقدت المدن الإغريقية استقلالها وأدّت

(٢٦) س. سوبوليفسكي، « بلوتارك، حياة متوازية »، تنبيه على الغلاف الأخير، موسكو، ١٩٦١، ص ٤٥٩.

فيما بعد إلى زوال الحضارة « الهلّينيــة » الإغريقية. فقد عجز النظام الاقتصادي والسياسي في المدينة الإغريقية عن حــل التنــاقضــات الاجتماعية بين المواطنين الفقراء والأغنيــاء، كـذلـك بين العبيـد وأسيادهم. وكما يقول أفلاطون، كانت كل مدينة تتضمن « دولة الفقراء » و « دولة الأغنياء ». وأضحى الصراع بين هذه وتلك بالـغ العنف في أغلب الاحيان. وقد تقدّم أفلاطون وأرسطو بمشاريع لنظام جديد يحفظ الدولة بعد أن رأيا أزمة نظام المدينة. ويلاحظ أ. باركر أن فلاسفة اليونان لم يفهموا الدولة إلاّ بشكل الدولة المدينة (Polis) [٢٧]. وقد اقترح أفلاطون، في الواقع، أن تكون وسائل الإنتاج ملكاً للدولة، لكن الشكل الذي اقترحه لا يؤدي إلى إزالة الفوارق الاجتماعية، بل على العكس، يكرس استمرارية تقسيم المجتمع إلى (طبقات) (الحكّام والحراس والصناع). ولم تكن جمهوريــة أفلاطـون في الجوهـر، على حـد تعبير مـاركس، إلاّ « عملية إضفاء الطابع المثالي على نظام الطبقات المصري » [٢٨]. أما أرسطو فقد اعتبر من جهته أنه يجب تعزيز مكانة ودور الفئة الوسطى في الدولة، لكنه لم يتعرض للملكية الخاصة وللفروقات التي تسببها، مع كونها مصدر الصراعات الاجتماعية. في حين لم

---

(٢٧) أ. باركر، (النظرية السياسية اليونانية) أفلاطون وسابقوه، الطبعة الرابعة لنـدن، ١٩٦٠، ص ٢٣.

(٢٨) ك. ماركس وف. إنجلس، المؤلفات الكاملة، المجلد ١٧، الصفحة ٤٠٥ (الطبعة الروسية).

تكن قد توفرت بالطبع، المقدمات الاجتماعية ـ السياسية لإشاعة الطابع الاجتماعي في وسائل الإنتاج.

وكان التفتت في اليونان القديمة إلى مدن متعددة ذات سيادة، والمنافسة الدائمة بينها وصراعاتها المستمرة يجعلها فريسة سهلة المنال للممالك الكبرى. وقد دعا طالس المدن للوحدة أمام خطر الغزو الفارسي، حفاظاً على استقلالها، لكن مصالحها الخاصة كانت تقوى على تعقّلها. وبمقدار ما كانت المدن ـ الدول اليونانية تشكل وحدة عضوية إلى حد ما، كان اليونانيون يقاتلون الجحافل الفارسية. ولكن تفرقهم المتزايد بعد الصراعات الطبقية ـ الحزبية كبّد الأثينيين الشجعان هزيمة قاسية في كيرونيا أخضعت اليونان لسلطان مملكة مقدونيا عام ٣٣٨ قبل الميلاد.

وبفضل أصالة تطور المدن (تفرقها وخصوصيتها الخ) كان الأغارقة شعباً لا ينسجم كلياً مع نظام الدولة رغم ميلهم لحياة الجماعة. ونذكر هنا أن الرومانيين تميزوا بالطريقة ذاتها، ولكن سماتهم العملية أظهرتهم كشعب مُعدٍّ للعيش في دولة [٢٩].

---

(٢٩) لقد استطاع الرومان أن يحوّلوا شبه جزيرة ايطاليا إلى دولة موحدة، وأظهروا في الوقت نفسه قدرتهم على أن يخضعوا في غضون نصف قرن كل العالم القديم تقريباً. وأسسوا الامبراطورية الرومانية ووضعوا مبادءهم الحقوقية الخاصة بالعلاقات التشريعية. وإذا كان مجد اليونان مرتبطاً بفلاسفتها وفنانيها، فإن مجد روما الأساسي يعود إلى نقبائها (جمع نقيب، وهم قادة الوحدات العسكرية المؤلفة من أكثر من مئة مقاتل). لقد كان هؤلاء النقباء يخرجون عادة من بين فئات السكان الفلاحية الفقيرة، وبالتالي كانوا يرتبطون بالجيش حتى الشيخوخة. =

وعندما خضعت المدن اليونانية لمملكة مقدونيا ، ثم لروما ، لم تندثر الثقافة الإغريقية ، بل بالعكس توثّبت لتكون هذه المرة ثقافة شاملة ، الثقافة الهلّينية ، وذلك بفضل تأثير ثقافات الشرق. وكان بزوغ المسيحية إيذاناً بنهاية الثقافة اليونانية التقليدية والثقافة الهلّينية . ونشأ تعارض عميق بين التفاؤل الوثني الفرح وبين التقشّف المسيحي ، وبين الفلسفة العقلانية القديمة والإيمان الصوفي الذي بشّرت به المسيحية ، إلى الحد الذي برزت فيه ضرورة التوفيق بينهما أو خلق تحالف بينهما ، ولكن هذه المهمة ظهرت على درجة فائقة الصعوبة.

لقد كان الأغارقة إبّان عهد السيطرة الرومانية ما زالوا قادرين على التفكير بشكل انتقادي فاوجدوا فكرة إله فوق الطبيعة ، أحد ، روحي صرف وكانت بالنسبة لهم فكرة ساذجة. ويقول أ. بابانوستوس « إن الهلينيين المثقفين ، الذين اهتدوا إلى الدين الجديد اصطدموا بصعوبة كبرى ، وهي ضرورة التوفيق بين البرهان الفلسفي والأساطير الدينية » (٣٠).

بينما لم تكن الفلسفة سهلة المتناول سوى عند قلة من المثقفين ، كانت الأسطورة الدينية عن الثواب والعقاب في العالم الآخر تجد

= ويقال إن قيصر كان يعرف كل نقيب باسمه فكل نقيب كان جديراً بأن يكون معروفاً من قيصر شخصياً. (م. سيرغينكو ، عامة الناس في إيطاليا القديمة) ، موسكو - لينينغراد ، ١٩٦٤ . ص ٨٥.

(٣٠) I.E.Π ΠαΠαυοτου Τυωδλοτια Αονύα 1954, 6.402

صدى واسعاً في صفـوف الجماهير . وكما يقـول إنجلس كـانـت المسيحية دين العبيد والمضطهدين : فقد أعلن الدين الجديد المساواة أمـام اللـه بين العبـد والحر ، والرجـل والمرأة ، وبين اليـونـانيين واليهود .

ويخطىء من يظن مع ذلك أن العبيد والجماهير المضطهدة في الامبراطورية الرومانية تبنت المسيحية كلياً بمجرد أن ظهرت على مسرح التاريخ . بل نعلم على العكس ، بأن في مقدمة من اضطهد المسيحيين أبناء « تلك الجماهير المحرومة أنفسهم الذين اهتم بهم الدين الجديد بشكل خاص »[٣١] كما يشير المؤرخ الروسي م . س . كاريلين . وكان مصدر حقد هؤلاء يكمن في الاعتقاد الخرافي بأن كل المصائب (المحاصيل السيئـة ، والهزات الأرضيـة ، والأوبئـة الخ) ناجمة عن تصرفـات المسيحيين ، أولئـك « الكفـرة » الذيـن يحتقرون عبادة الآلهة . وهناك مصدر آخر للعداء للمسيحيين وهو كرههم للمشاهد الدموية (مبارزة السيافين في السيرك وغيرها من الألعاب) التي لم يكن المجتمع الروماني من أعلى بنائه إلى أدناه على استعداد للتخلي عنها . ولكـن انتشـار أفكـار المسيحيـة المشبعـة بالعطف على البؤساء والمحرومين كان يكسب صفوفها تزايداً مستمراً .

---

(٣١) م.س . كايلين . (انهيار مفهوم الأقدمين عن العالم) ، سان بطرسبرغ ، ١٩٠١ ، صفحة ١٤٠ - ١٤١ .

وقد تهيأ انتصارها من جهة أخرى عبر التأثير المتزايد للتيارات الصوفية في القرون الأخيرة من العصر اليوناني ـ الروماني عندما عادت التيارات الأخلاقية ـ الدينية للبروز مثل مفهوم الفيتاغوريين الأوائل عن الجسد كسجن للروح، وكسبت ممارسات الطب الكهنوتي اليوناني المرتبطة بالسحر شعبية واسعة مجدداً، كما عاد الاهتمام الواسع بالتّنجيم. وحسب تشبيه برتراند رسل، لم تكن بدائية ديانة الشعب المعتمدة، والبربرية التي كان العقل اليوناني قد كبّلها في عصر ازدهاره، تنتظر غير موجة جديدة من الخوف واليأس حتى تفرض نفسها من جديد (٣٢) ولكن عودة المعتقدات والعبادات القديمة كانت قد أصبحت مهمة صعبة بقدر ما هي عقيمة. ذلك أنه إذا كانت آلهة الوثنيين غير معصومة عن ضروب الشقاء، وبالتالي عن رذائل الإنسان، فالوثنية لم تعد بما هو أكثر: من خلود الروح وسعادة الأتقياء في السماء وهكذا دواليك. وفيما كانت الأساطير اليونانية مرتبطة خصوصاً بظواهر الحياة وأعمال الناس (ديكا إلهة العدل، أثينا إلهة الحكمة الخ)، كانت الأساطير المسيحية منذ البداية ذات طابع روحاني محض متعلقة بالخلاص فوق الطبيعي للروح الخالدة، والتجليات، والمعجزات من حيث هي وحي من قوى فوق البشر. وفي حقبة كان المجتمع يجتاز فيها أزمة اجتماعية وروحية عميقة،

---

(٣٢) ب. رسل، المرجع السابق، صفحة ١٠.

جاءت هذه الأساطير في محلها. فقد انضمت الأوساط العليا من المجتمع الإغريقي ـ الروماني، بعد الجماهير الشعبية، إلى البحث عن إله جديد، من اليقين المهيمن للأساطير المسيحية. وقد ساعد هذا المناخ الروحي على انتصار المسيحية.

ولم تتمكن صوابية الفلسفة القديمة من الصمود أمام تحدي الفكر الصوفي المضاد للعقلانية والذي أحل مكان العقل والمنطق الإيمان بأمور ما فوق الطبيعة مع الأساطير الدينية. وظهر عجز العقلانية القديمة أمام تأثير العوامل العمياء الفاعلة في التاريخ. ومع هذا، لا يمكن القول إن العقلانية اليونانية كانت تجهل قوة اللاعقلانية وتقلل من تأثير العامل العشوائي في التاريخ، وتنكر دور العفوية في الحياة. ففي رأي الإنكليزي «دودس» الذي خصص لهذه المسألة بالذات في كتاب له ظهر عام ١٩٥١، «لم تكن طلائع العقلانية الأوروبية إطلاقاً وحتى العصر الهليني عقلانية «محضة»، فقد فهمت بوضوح وعمق قوة وخطر السحر النابع من اللاعقلانية. ولكن لم يكن بمقدورها فهم ما يجري حولها إلاّ بشكل غامض ولا شعوري، فوصفته مستخدمة لغة ميتولوجية او رمزية، دون أن تمتلك الوسائل لفهم الأشياء فكم بالحري لتوجيهها، فارتكبت أكثريتها في الحقبة الهلينية خطأ قاتلاً عندما ظنت إمكانية الاستغناء عن ذلك[٣٣].

---

(٣٣) أ. دودس، اليونانيون واللاعقلانية، بركلي، ١٩٥١، ص ٢٥٤.

ويعتبر دودس، آخذاً بعين الاعتبار الفروقات الواضحة، ومقيماً مقارنة بين مراحل تطوّر العالم القديم والعصر الحديث من تاريخ أوروبا (حلول اللاعقلاني محل العقلاني بما في الأول من رجعية رومنطيقية)، أن موجة اللاعقلانية التي تسيطر على العالم الغربي المعاصر، لا يمكنها إبادة حضارة الغرب، لأن الإنسان المعاصر بدأ يمتلك الأدوات والوسائل اللازمة لفهم اللاعقلانية وحتى السيطرة عليها [٣٤]. ولكن للأسف لا يبيّن دودس ما هي هذه الأدوات، وهذه الوسائل. ويعفي نفسه من ذلك قائلاً ليست مهمة المؤرخ للعصور القديمة أن يحلل أزمة ومرض الحضارة الغربية التي (يشكّ في عدالة حكمتها الشك في حريتها) وضمانات أمنها الخ، وهذا المظهر الأكثر بروزاً بصددها. ويصرح مؤلف كتاب اليونانيين واللاعقلانية بأنه لا يسعه إلاّ «تذكير قرائه بأن شعباً قديماً متحضراً كان يستعد لتلك القفزة (اختيار الحرية)، ولكنه توقّف تماماً على حافة المعضلة» [٣٥]. متحاشياً «عبء الاختيار

(٣٤) عند الحديث عن المسببات السيكولوجية للجاذبية التي تمارسها على بعض الأوساط المثقفة في الغرب، منحوتات ما قبل التاريخ، وأشعار بابوس. (إذا صحت نسبتها إليه)، «ومسرح اللامعقول»، يفسر دودس روفوس الكاتب اليوناني المعاصر، هذا الميل نحو الأشياء البدائية، كنتيجة للقلق وكدليل على شيخوخة الثقافة الغربية الراغبة بتغيير اللغة وبأن تقلد بشكل أو بآخر تلك الأشياء السمجة الموروثة عن تلك العهود البالية.

(٣٥) أ. دودس. المرجع السابق، ص ٢٥٤.

الفردي الثقيل »[٣٦] وتبعات المسؤولية شخصية.

وقد نتج عن خسارة المدن اليونانية لاستقلالها برأي دودس « تثبيط عزيمة الممارسة العقلانية » ولكنها لم تكن العامل الحتمي في انهيار العقلانية الإغريقية. ويشكك دودس بوجهة النظر القائلة إنّ سقوط العقلانية اليونانية ناجم عن إهمال الهلّينيين لتطوير المنهج التجريبي، وذلك بسبب مزاجهم الاستدلالي. ويضيف « أنّ التحليل الماركسي يعطي تفسيراً أكثر صوابية »[٣٧] في هذا المجال.

وعند عرضه للتحليل الماركسي حسب فارنغتون وتبسيطه لحجج هذا الأخير، يعترف دودس بانه لم يكن لديه الوقت لبحث هذه القضية بنفسه، ويقول شخصياً بالاستنتاج القائل بأن المنهج التجريبي لم يتطوَّر عند قدماء الإغريق بسبب غياب « تكنولوجيا مقنعة » في ذلك العصر، ولأن عمل العبيد أقل كلفة.

لقد لعب غياب « التكنولوجيا القوية » دوره بالطبع، ولكن حتى التكنولوجيا المتطورة لا تحل الأزمات والصراعات الاجتماعية. فمثل هذه التكنولوجيا التي تعرِّف « مجتمعات الاستهلاك الجماهيري » يمكن لها أن توجه الإنسان نحو تلبية الحاجات المادية، وأن تصبح مصدراً « لأزمة نفسية »، على غرار ما نراه في الغرب

---

(٣٦) المرجع المذكور ص ٢٥٢.
(٣٧) أ. دودس، المرجع السابق، ص ٢٥١.

في ايامنا هذه. ومن جهة أخرى، نعرف أن روما قد شهدت، على قاعدة افتتاح أراضٍ جديدة ونهب واستثمار المقاطعات (نوعاً من «التكنولوجيا» التي تحل، بشكل لا بأس به من حيث الفعالية، محل التكنولوجيا الحقيقية)، نجم عنها مثال نموذجي «لمجتمع الاستهلاك» الحديث ومجموعة شهيرة من السوقة التي لا تتطلب سوى الخبز والألعاب مع الاستعداد دائماً للسير في أعقاب مركبة القيصر.

أما العامل الحاسم في انهيار العقلانية اليونانية والحضارة القديمة فيجب البحث عنه بشكل عام في التناقضات الاقتصادية والاجتماعية ـ السياسية التي عصفت بالمجتمع اليوناني ـ الروماني. وهذا لا يلغي، بل على العكس، يفترض صراحة وجود عوامل أخرى (أيديولوجية ـ سيكولوجية، واخلاقية ـ دينية، وجمالية ـ فنية الخ) سببت حلول مفهوم الوجود المسيحي محل مفهوم العالم القديم، أما الاتجاهات اللاعقلانية والمنافية للإدراك والاتجاهات الصوفية ـ الدينية في الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية في المجتمع، فقد ساهمت في تقويتها دون ادنى شك التناقضات الاجتماعية التي استشرت بين الأغنياء والفقراء وبين الأسياد والعبيد، بالإضافة إلى استعباد المدن اليونانية وابتعاد المواطنين عن المسائل السياسية وانطواء الناس على ذاتهم وعلى مصالحهم الشخصية المحضة، ونفورهم المتزايد دوماً من القضايا السياسية والاجتماعية الحادة.

كما تجدر بنا الإشارة أيضاً إلى الدور الثوري الذي لعبته، في البداية على الأقل، الفكرة المسيحية عن تساوي الكائنات البشرية كافة أمام الله.

وقد اجتذبت مرونة الدين الجديد جماهير واسعة في المجتمع الروماني عبر ما قدمته لهم من دعم روحي بمواجهة عصر تميز بأزمة عميقة، وباستبداد لا مثيل له، تتأصل فيه بلبلة الأذهان والشكوك، وانبعاث مذهب الشك من الفلسفة. وكان هناك دافع آخر أيضاً: تمثل بالطوائف المسيحية التي تميزت بعلاقات أخوية فيما بين أفرادها وبإحساسهم الوثيق بالواجب وبالمساعدات التي كانوا على أهبة الاستعداد للمشاركة بتقديمها بعظمة وحزم مما أضفى على معتقدهم طابعاً مبرراً، لا بل منقذاً في عصر كانت فيه البراهين الدّقيقة سمة منوطة بالحقيقة، واصبحت استحالة الجزم في أي مسألة من المسائل المتعلقة بالوجود، مبعث شك أمام الفلاسفة «وغالباً صعبة» لا يمكن «حسمها». أما الإنسان المسحوق مادياً ومعنوياً بتناقضات الواقع فلم يكن يجد في أي مكان جواباً على السؤال الملتهب في عقله: «كيف أعيش»؟.

وخلافاً للمفهوم الوثني ومفهوم الفلسفة الإغريقية عن العالم اللذين جهدا لتقديم نظام متكامل للعالم، وخصصا فيه الإنسان بمكانة محددة، اقتصرت المسيحية على إبراز لوحة للكون متوافقة مع التصورات الساذجة الواردة في التوراة ومع كوسمولوجية

بطليموس، ففي ندائها الستراتيجي «للبشرية بأكملها»، ركـزت الاهتمام على المسائل الأخلاقية، وعلى المبادىء الفاضلة من حيث هي الشرط الأول لحفاظ الإنسان على شخصيته. ودفعت الإنسان للنفاذ إلى أعماق ذاته ولوعي أناه الخاصة ككائن روحي متحرر من ارتباطات العالم الخارجي.

وإذ جذبت الانتباه من جديد إلى مبادىء الأخلاق العامة المنصوص عليها منذ زمن طويل، والتي ديست بالأقدام عندما سقطت الجمهورية في روما، والتي حل محلها عملياً إبَّان عهد الأباطرة الرومان شعار «الإنسان ذئب للإنسان»، دعت المسيحية الناس إلى حب السلام والقريب وإلى التحلي بالطيبة والرقة والإلفة. وفي الوقت نفسه بشّر الرسل المسيحيون بسلسلة من القواعد الأخلاقية المستحيلة التطبيق في إطار المجتمع إجمالاً، مثل عدم مقاومة الأذى، والعفو الدائم، وحب العدو، والزهد وهكذا دواليك. وهي قواعد متطرفة مرتبطة سواء بحدة التناقضات المتراكمة في مجتمع ذلك العصر، أم بمنطق الصراع الإيديولوجي الشرس بين المسيحية والوثنية وبالمبادىء الأخلاقية القديمة بشكل عام. وهكذا، ولأن المبادىء القديمة مثل مبدأ «العين بالعين والسن بالسن» لم تقم العدالة على الأرض ولم تبعد الناس عن الشر، أطلق الرسل مبادىء معارضة لها تماماً. ربما لأنهم كانوا مقتنعين بأن مصدر الفساد المستشري في أخلاق الطبقات الحاكمة التي

تمارس تأثيرها المفسد على مجمل المجتمع الروماني، يكمن في تبجيل اللذات الحسية وفي طبيعة الإنسان العامة المتميزة «بالخطيئة»، فقد وضعوا مقابل الماجن والبغية مثالهم عن الزاهد والعذراء الطاهرة. كما وضعوا في مقابل المفهوم القديم للإنسان كوحدة منسجمة من الروح والإحساسات، مفهومهم للشخصية من حيث هي كائن روحي محض، ومن علياء مفهومهم ومثالهم هذين أخضع الرسل كل نمط حياة المجتمع الروماني وكل مثل العصر القديم لنقد لا يرحم.

وقد ارتدت حملة الإكليروس المسيحي على الوثنية والثقافة القديمة كلها طابعاً بالغ الاختلاف بمجرد أن أصبح الإيمان الجديد ديانة الدولة الرسميّة في مطلع القرن الرابع، فقد جعل ذلك الإكليروس يشعرون بقوتهم. وخلال تلك الحملة التي تميزت بتزمّت وقسوة لا سابق لها، أحرقت مخطوطات للكتّاب غير المسيحيين بلا رحمة، وهكذا دُمِّر العديد من منجزات الفن القديم، وإبّان هذا النوع من «الثورة الثقافية» التي قامت بها جماهير مسيحيّة متعصبة أحرقت مكتبة الإسكندرية عام ٣٩١، والتهمت النيران مجموعات هائلة من المخطوطات القديمة. وابتعدت أوروبا طوال ألف سنة عن أفضل تقاليد العهود القديمة وقيمها الخالدة.

وتقوت الدوغمائية الوحدانية الخاصة بالدين المسيحي، وبكل

دين قائم على الوحي والتوحيد ، بقدر ما كانت الكنيسة تقوى وتكافح لكي تحكم بلا منازع . وكان الصراع الشرس الذي يخوضه الكهنوت المسيحي ضد الوثنية والهراطقة والزنادقة يجبر اتباع الدين الجديد على مواجهة التطرف بالتطرف باسم الانتصار السريع وإقناع الجماهير ، ويؤدي إلى أن يسخّف هؤلاء ، لفرط التبسيط ، ليس افكار الخصم فحسب ، بل أفكارهم أيضاً . كل ذلك استبعد مسألة الاختيار ، لأنه لا يمكن الخروج من إطار الإمكانية المتوفرة . كما كانت إقامة « حالة الحصار » (على أساس مبدأ « من ليس معنا فهو علينا ») في عصر انتصار المسيحية نابعة أيضاً من الرغبة في الحفاظ على وحدة الصف بين اتباع المسيحية . وقد قرر الإكليروس المسيحي تنفيذ هذه المهمة بواسطة منع مناقشة المسائل المختلف عليها ، وإدانة الزندقة التي كان يُنسب إليها أي رأي لا يتناسب مع الشعارات المطروحة . ولكن السهولة النسبية لتنفيذ المهمات التي وضعتها الكنيسة أمام أعينها مثل تغيير إيمان أكثرية الشعوب ، وإقامة سيطرتها والحفاظ على وحدة صفوفها بتكريس الأفكار المنتصرة ، لم تكن ذات عواقب جيدة على المسيحية فيما بعد .

لقد ظهر الدين المسيحي ، بموضوعته القائلة بأولوية الإيمان على العقل ، غير قادر على القيام باي تطوير خلاّق ، وأصبحت الكنيسة قوة معادية للتقدم الاجتماعي . فالدين المسيحي دوغمائي بطبيعته ، ولهذا لم يتطوَّر هذا الدين من الداخل . وكان من النتائج الحتمية لموضوعة أولوية الإيمان على العقل : التيوقراطية واضهاد الفكر

الحر، ومحاكم التفتيش، وإحراق الناس، ولم تصمد الكنيسة والعقيدة المسيحية لاصعب الامتحانات واكثرها جدية من الوجهة التاريخية: امتحان السلطة. فقد اصبحت الكنيسة دولة على الأرض (ومستبدة فوق ذلك). وإذ حصلت على السلطة على الأرض أعلنت مع ذلك أن سلطتها لا تنبع من «هذا العالم» (٣٨)

★ ★ ★

لقد رفع الدين المسيحي الإنسان عندما جعل منه كائناً روحياً محضاً. ولكن خلاص الروح قد تمَّ مقابل التخلِّي عن الجسد وعن العالم المادي بشكل عام. وقد لاقى المثال المسيحي تعبيراً أسود عنه في نموذج الزاهد.

وحسب العقيدة المسيحية فالحرية الروحية الحقيقية هي الحرية حيال الواقع. وهذا يعني إنكاراً مبدئياً للعالم المادي الذي يغدو كل شيء فيه عدماً وخطيئة.

---

(٣٨) لقد ساهم في طلاق الأقوال والأفعال وفي «انحطاط» الكنيسة أيضاً، التزمت والقسوة البالغة للقواعد الأخلاقية التي فرضتها المسيحية. فهذه القواعد لم تكن متبعة من جمهور المسيحين ولا الاكليروس. ومع ذلك كان يبشر بها. إنه طلاق بين الأقوال والأفعال كانت عواقبه وخيمة على المجتمع: فقد حوّل الناس المهَرّة والطموحين إلى طواويس وديماغوجيين، فيما تعرَّض المسيحيون الصادقون والشرفاء لازمة روحية عميقة، وانغمسوا في الهستيريا والجنون كما يثبت تاريخ القرون الوسطى والعصر الحديث.

وانتهى الشعب بأن أصبح يعتبر ذلك بمثابة قدر، ومن جهة أخرى ساهمت الهوة بين ما يُقال وما يُمارس في جعل الناس وقحين متشائمين، وحرفتهم عن اتباع القواعد الايجابية الممكنة عملياً.

أما العصر الوثني القديم فهو، بخلاف المسيحية، لم يدن، بل على العكس، قبل بالعالم الأرضي، وصرّح بجمال الكون، وركّز الانتباه على تحسين الإنسان، من حيث هو، توصُّلاً لإخضاع العالم لإرادته.

هذا التفاؤل المنعش هو الذي يفسِّر لغز بقاء مبادىء المفهوم القديم للعالم، وكون تحف الحضارة القديمة قد عاشت بعد انهيارها وتشكل دائماً جزءاً من تراث العالم الثقافي.

٤ ـ مدينة أفيزيا، حياة هيراقليطس ومؤلفاته ـ آراؤه السياسية

إن المعلومات التي نملكها عن أفيزيا قليلة، كما هي معلوماتنا عن المدن اليونانية الأخرى في آسيا الصغرى. فبعد تدمير ميليا عام ٤٩٤ قبل الميلاد أكثر المدن اليونانية بحبوحة، واستيلاء الفرس على شواطىء آسيا الصغرى، انهارت المدن الأيونيه وانتقل مركز الحضارة اليونانية إلى قلب البلاد إلى أثينا. وكان خطر النير الفارسي يدفع الكثير من سكان هذه المدن (كولوفونا وفوسيا. الخ) إلى ترك منازلهم والإقامة في مناطق بعيدة (عن جنوبي إيطاليا وغيرها).

وكانت أفيزيا موطن هيراقليطس، تقع في المنطقة الخصبة المحيطة بنهر كايستير الذي يصب في الخليج المسمى بنفس الإسم

(يسمى الخليج اليوم باسم خليج كوتشوك ـ مندر ـ تشاي إلى الشمال الغربي من ساموس). وكانت المزروعات النامية في وديان المنطقة تجعل مناظرها بالغة الروعة. وعلى مسافة قليلة من المدينة القديمة الزائلة تقوم اليوم ضاحية تركية صغيرة: سلتشوك (اكيندجيلار).

وكانت أفيزيا قريبة جداً من كولوفون ومن مانيزيا الوسطى وجزيرة ساموس، وكانت من الجنوب قريبة إلى ميليا. وكما يشير هيرودوت كان المرفأ الواقع على مصب نهر كايستير صالحاً جداً للملاحة. وقد سهّل ذلك التجارة بما فيها تصدير منتجات الحرفيين واستيراد القمح. وكانت المدينة غنية بمقالع الرخام ومناجم المعادن، وكان إنتاج الصوف والسجاد والحلى الذهبية والفضية وكل أشكال العطور، من المهن المتطورة، فيها.

وفي القرن الحادي عشر قبل الميلاد (حوالي عام ١٠٨٧) تأسست مدينة أفيزيا. ويقول شرابون إن قائد إحدى أوائل فرقها كان اندروكلوس، ابن كودروس آخر ملوك أثينا. وكان أبناء سلالة الكودريين (ملوكاً) على أفيزيا حتى القضاء على حكمهم، أي حوالي منتصفَ أو نهاية القرن السادس قبل الميلاد والذين لم يقوموا بعده إلا ببعض الوظائف الشكلية إبّان الاحتفالات الدينية والألعاب الأولمبية الخ.

أمّا في ميدان العلاقات الخارجية، فلم تكن سياسة سلالة

الكودريين، والأوساط الأرستقراطية العليا في أفيزيا بعيدة عن العدوانية أبداً. ففي بداية القرن التاسع قبل الميلاد مثلاً، أخضعوا لسلطانهم جزيرة ساموس لفترة معينة. وبين القرنين الثامن والسابع جاهدت أفيزيا لتفرض سلطتها على الشمال والجنوب والشرق. كما أن الحرب ضد مانيزيا التي بدأت بداية سيئة بالنسبة للأفيزيين (نحو منتصف القرن السابع) انتهت فيما بعد بضم قسم من أراضيها لأفيزيا المنتصرة.

وحوالي عام ٥٦٠ قبل الميلاد قام كريزوس ملك ليديا التي كانت متاخمة للمدن اليونانية في آسيا الصغرى، بإخضاع هذه المدن. ويقول هيرودوت إن كريزوس بدأ حربه ضد الأفيزيين الذين كانوا أول اليونانيين الذين حاربهم. ولكن سيطرة ملك ليديا لم تحرم المدن اليونانية من استقلالها، (يبدو أن الأمر اقتصر على فرض الجزية).

وعلى غرار ما حدث في المدن الأيونية الأخرى، جرت في أفيزيا في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد حرب ضروس بين الأرستقراطية العشائرية وبين الشعب، كانت تنتهي أحياناً بإبادة المهزومين عن بكرة أبيهم. ففي ميليا مثلاً أحرق النبلاء المنتصرون كل أخصامهم أحياء وأناروا ساحات المدينة بتلك المشاعل البشرية. وما إن ينتصر أي من الفرقاء حتى كان يلجأ على الفسور لممارسات سبق أن أدانها عند الفريق الآخر.

وفي القرنين السابع والسادس قبل الميلاد كان الطغاة الفرديون يقودون صراع الشعب ضد الأرستقراطية العشائرية في أفيزيا والمدن اليونانية الأخرى، واستمر ذلك حتى منتصف القرن السادس عندما تغيرت القوانين باتجاه تحديد امتيازات الأرستقراطية العشائرية في إطار « الدستور ». وهو إصلاح اتخذ في أفيزيا مظهراً لإصلاحات صولون نفسها، هذا إذا فكّرنا أن التشريع الجديد وُضع على يد ممثل للسلطة العليا انتُدِب من أثينا.

إن الأحداث التاريخية التي جرت بين منتصف القرن السادس وحتى بداية القرن الخامس قبل الميلاد، والتي تمثّلت في الصراع الطبقي الشرس بين الشعب والأرستقراطية والإصلاحات الاجتماعية التي نجمت عنه، والقتال الضاري الذي خاضته المدن الأيونية للحفاظ على استقلالها والنهاية المأساوية لهذا القتال، ثم الحروب اليونانية ـ الفارسية التي شهدها هيراقليطس، كل ذلك كان له بالطبع تأثير عميق على نظرته للعالم. وليس من قبيل الصدفة أنه يستخدم كلمتي « صراع » و « حرب » بالمعنى العادي لها حيناً، وبمعناهما الفلسفي الخاص حيناً آخر. وهيراقليطس يجعل الحياة صراعاً دائماً وصراعاً فردياً على الأخص. ويتولد انطباع أنه يهاجم كل العالم المحيط به: الوجود « كما نقبله » والديانة السائدة، وهوميروس وهزيود من حيث هما يتمتعان بنفوذ ما، وعظماء الناس، وقادة الشعب المعروفين والنظام السياسي القائم في مسقط رأسه، ونمط

الحياة الغريزي الخالص، وغير العقلاني عند أكثرية الناس[٣٩] و « المعرفة الزائدة » عند حكماء مشهورين مثل فيثاغورس وأكسونوفانيس وغيرهم أيضاً، والمنافقين وشهود الزور، و « الناس الذين لا يجيدون الإصغاء ولا الكلام »، والخطباء الكذابين الذين يهتمّون فقط بالتغلب على منافسيهم، إلى آخر السلسلة.

عند الدخول في سيرة حياة هيراقليطس الأفيزي يجب الاعتراف بادىء ذي بدء أننا نملك تعليقات عن حياته وكتاباته أكثر مما نملك معلومات موثوقة. وهذا طبيعي، فاليونانيون في ذلك العصر لم يعتادوا تسجيل معلومات من هذا النوع. فقد كانت حياة كل مواطن في تلك المدن الصغيرة معروفة للجميع داخل أسوار المدينة، ولم يخطر ببال أحد أن يسجل وقائع للأجيال المقبلة. كما أن المؤرخين كانوا عندما يصفون الأحداث يتحدثون عن أبرز من اشترك فيها دون الحديث عن المفكرين والكتّاب في ذلك العصر إلاّ نادراً جداً. ومن هنا، يأتي الطابع الاسطوري التعليقي المسلّي بشكل خاص الذي اكتسبه ما قيل عنهم عبر العصور. وعندما انكبّ مؤرخو الإسكندرية بين القرن الثالث والقرن الأول قبل الميلاد على دراسة سِيَر حياة المفكرين القدماء لم يجدوا بين أيديهم الوسائل اللازمة للتحقق من صحة ما

---

(٣٩) كارل ياسبرز، (الفلسفة اليونانية)، ميونيخ، ١٩٥٧، صفحة ٦٣٦.

نَقِلَ عنهم من أخبار.

لكن، ومع ذلك، من الخطأ المبالغة بالتشكيك في هذه المعلومات والمصادر غير المباشرة. ومن الجدير بالاهتمام بشكل خاص في هذا الإطار المعلومات التي وصلت إلينا من ديوجين اللايرسي[٤٠] عن هيراقليطس. وتقول هذه المعلومات إن قمة حياة وفكر الأفيزي تعود إلى الأولمبياد التاسع والستين، أي لسنوات ٥٠٤ - ٥٠١ قبل الميلاد. أمّا فيما يختص بالتاريخ الدقيق لوفاة الفيلسوف فهذا مجهول. ويظن الكثير من المؤرخين أنه مات حوالي العام ٤٧٥. وهذا التاريخ يتوافق بالأحرى مع تاريخ تخلّيه عن المسرح السياسي. وهنا يجب الظن أن الفيلسوف توفي بعد ذلك في حدود عام ٤٧٠ قبل الميلاد. وفي إحدى المقطوعات المحفوظة للفيلسوف ينبري بحزم ضد قانون الابعاد الذي كان يُمارس في المدن الديمقراطية والذي يقضي بنفي كل مواطن من المدن اليونانية لمدة عشر سنوات إذا اشتُبِهَ بخطره على الديمقراطية. ولم ينشأ النظام الديمقراطي في أفيزيا قبل سنة ٤٧٨ ق. م عندما حرر الاسطول اليوناني المدن اليونانية في آسيا الصغرى من النير الفارسي.

---

(٤٠) ديوجين اللايرسي فيلسوف من القرن الثالث، يشكّل كتابه: حياة ومذاهب مشاهير الفلاسفة مصدراً على درجة بالغة من الأهمية لمعرفة التيارات الفلسفية في اليونان القديمة.

هيراقليطس بـن بليسـون أو حسـب روايـة أخـرى ابـن هيراكيون، يتحدَّر من العائلة الملكية الكودرية وكان يُفترض أن يرث إمارة بازيليكوس، ولكنه تنازل لأخيه عن هذا المنصب الرفيع (أو عن لقب الشرف هذا لأن الأمارة كانت قد اصبحت شكلية في تلك الفترة). كما يقال إن الأفيزي نجح في إقناع الطاغية ميلانكوماس بالتّخلي عن السلطة.

ويقول ديوجين اللايرسي إن هيراقليطس تخلّى (على الأرجح في اواخر ايامه) عن ممارسة أي نشاط عام، وذلك لينكفىء إلى معبد أرتيمس.

ويقول المؤرخ نفسه، إن كتاب هيراقليطس عن الطبيعة الذي وضعه على مذبح هيكل أرتيمس يتضمَّن ثلاثـة فصـول: «عـن الكل، عن السياسة، وعن اللاهوت». وتُنسب إلى كتاب الأفيزي أيضاً فصول أخرى: ربان الوحي، دليل جيد على طريق الحياة، علم الأخلاق أو تفسير نظام الأشياء [٤١]. وهي عناوين تعبِّر إلى حدٍ ما

---

(٤١) في دراسة هامة بعنوان «كيف تبدأ مؤلفات هيراقليطس الأفيزي» (محاولة إعادة نظم)، مجلة التاريخ القديم، موسكو، ٣، ١٩٧٠، ص ١٥٦ - ١٣٥ - ١٥٨، يصل عالم الألسنية السوفياتي س. مورافييف إلى استنتاج يقول إنه انطلاقاً من تحليل مثير للمعلومات التي وصلت إلينا عن مؤلّفات هيراقليطس، إنّ هذه المؤلّفات لا تبدأ بتفسير اللوغوس الذي اكتشفه الفيلسوف. كما اعتبر الكثيرون من مؤرّخي الفلسفة تمشّياً مع رأي ج. بواتر وهـ. ديلز، بل هي تبدأ بنقد مذهب الشك عند أكسونوفانس، وبالتأكيد على موضوعة إمكان معرفة النظام الكوني =

بشكل أو بآخر عن جوهر مذهب المفكر، وعن اتساع اهتماماته الفلسفية والعلمية التي تميزت بطابعها الشامل بالنسبة لذلك العصر.

لقد كان مصير مؤلفات هيراقليطس كمصير الكثير غيرها من معالم العالم القديم التي زالت في دوّامة العصور والأحداث. فبقي منها فقط أكثر من مئة مقطوعة «١٢٦ موثوقة، و ١٥ مشكوك بها»، وصلت إلينا عبر مؤلفات الفلاسفة والباحثين الذين تلوه. كما أننا نملك مقاطع مُستقاة من مؤلفات كتاب العصور اللاحقة، مثل ديوجين اللايرسي، بالإضافة إلى مقاطع وكتابات تقلّد هيراقليطس (أبو قراط المزعوم) أو تفصّل نظرياته (أبيكارم ولوسيان).

والمقطوعات التي نملكها من هيراقليطس مليئة بالأقوال المأثورة والصور الغريبة المحكمة غالباً وغير المفهومة أحياناً. فقد كان أسلوب هيراقليطس معقّداً كما نعلم، مما جعله يلقّب إبّان حياته بلقب «الغامض»، وهذا الغموض لم يؤثّر إطلاقاً على شعبية المفكّر سواء في العصر القديم أو فيما بعد. ويقول ديوجين اللايرسي (II ـ ٢٢) إنه عندما كانت كتابات الأفيزي تُعرض على

للأشياء. ويرى س. مورافييف أن كتابات هيراقليطس تبدأ بهذه الكلمات: «هل من الممكن حصول المعرفة عن الله والنظام الواحد للكلّ (لتعدد الأشياء)؟». ويقول الباحث إن بالإمكان التعبير عن هذا الكلام نفسه بطريقة حديثة، على الشكل التالي: «إنّ البعض (مثل أكسونوفانس) يشكّون بإمكانية معرفة الآلهة والنظام الواحد الحاكم في كل شيء».

سقراط ليدلي برأي فيها، كان الأثيني الشهير يقول: «إن ما فهمته رائع والباقي يجب أن يكون كذلك أيضاً. ولكن يلزمه سبّاح ماهر إذا حق لي القول».

وبما أننا سنبحث فيما بعد خصائص الاسلوب الهيراقليطي، سنكتفي بالإشارة هنا فقط إلى أن اسلوب وشكل تفكير الفيلسوف مرتبطان بشكل وثيق بمحتوى مذهبه وبطابعه الفردي. وتجري أحياناً محاولة تفسير خصوصية اسلوبه بكونها تعود إلى منشئه الأرستقراطي، ولكن إذا كان منشأ هيراقليطس يفسر شيئاً فهو بالضبط أن طريقته في التعبير لا علاقة لها بمنشئه.

وشهرة هيراقليطس الذائعة تصوّره إنساناً بالغ الترفّع يبتعد دائماً عن الجمهور كارستقراطي فخور بكونه كذلك. ويقال إنه كان غريباً منذ طفولته. حتى إنه نال اللقب الساخر «الفيلسوف الباكي». كل هذه الأساطير تشهد على شعبية المفكّر أكثر من أي شيء آخر. ويبدو أكيداً مع هذا أنه كان شخصاً انفعالياً لا يتمكن دائماً من السيطرة على نقاط ضعفه الإنسانية. فموقفه حيال «الأكثرية» (من «الجمهور») كان سلبياً بوضوح. وهو يقول ذلك بلا مداورة «إن شخصاً واحداً يساوي بالنسبة لي عشرة آلاف آخرين إذا كان أفضل منهم» (٢٢ ب ٤٩) «الكثرة ليست شيئاً» (أ ـ ١)، «معظم الناس سيئون والطيبون بينهم قلائل» (ب ١٠٤).

ويرى سليل عائلة الكودريين الفخور بذلك أن من بين فضائل

« الطيبين » في مقابل الكثرة الغالبة هي أن أولئك « يفضّلون العظمة الدائمة على الأشياء الزائلة »، بينما « يشبع الجمهور على طريقة البهائم » (ب ٢٩). ويعتبر هيراقليطس أن غالبية الناس تعلم ما هو مشترك بين الجميع، مما لا يمنع الكثرة من أن تعيش، حسب قوله، « كما لو أن لكل شخص ذكاءه الخاص » (ب ٢، ١٧) ولم يكن الأفيزي يحترم أبداً سابقيه (هيزيود، فيثاغورس الخ..) وهنا الاستثناءات قليلة. فهو يمتدح مثلاً بياس البرياني الذي يقول عنه « إنه يتجاوز الآخرين بعلمه » (ب ٣٩).

وعندما يتكلم الأفيزي عن طرد صديقه إرمودور من المدينة يتخلّى عن لهجته المتأنقة وعن ميله للغريب والتعابير المعماة. فيقول في هذا الموضوع غاضباً ساخراً: « من الخير للافيزيين أن يشنقوا بعضهم بعضاً جميعاً، وأن يتركوا مدينتهم للدمى التي حكمت بالنفي على إرمودور أعظم رجل بينهم قائلين: « يجب ألاّ يكون بيننا عظيم، أو أن يكون عظيم في الخارج مع الآخرين » (ب ١٢١). وهذا ليس الانتقاد الوحيد الذي يوجهه هيراقليطس لمواطنيه. فهو يتهم الأفيزيين بالرذائل والدلال والميل للترف والنهم للثروة. ويقول عن هذه الثروة صارخاً بمواطنيه « أيها الأفيزيون، ليست تنقصكم الثروة لكي يظهر سوء خلقكم واضحاً للعيان » (ب ١٢٥ أ).

وفي معرض إدانته « لانحطاط » مواطنيه الذين لا يفكرون إلاّ

بالترف، يمجّد هيراقليطس الفضائل الحربية « الناس والآلهة يكرمون أولئك الذين ماتوا في المعارك » (ب ٢٤). وفي المقطع التالي يعود للتأكيد « أن المزيد من عظماء الأموات يتلقّون المزيد من الرفعة والتكريم » (ب ٢٥). لقد كان هيراقليطس متعلقاً بتقاليد البطولة القائلة بأن من يسقط في القتال مدافعاً عن وطنه يتكلل بمجد أبدي و « بجمال لا يزول ».

وقد أشاد سيمونيدس السيوسي الشاعر الغنائي المعاصر للفيلسوف بمآثر ليونيدس ومقاتليه في معركة ثرموبيلس. ومجد أيضاً بطولة الأثينيين الذين سقطوا في بلاطيس: إذا كان الموت الكريم....

أفضل حظٍ للرجال الشجعان،
فقد كان ذلك حظنا...
لأننا عندما نقاتل
لإنقاذ اليونان الحبيبة...
فالمجد الذي يكلّلنا.. لن يذبل أبداً.

هذه الكلمات، تتوافق في معناها مع ما يقوله هيراقليطس عندما يتحدث عن « الطيبين » وعن « الموت في المجد ».

وإذا فكرنا أنّ اليونانيين كانوا يفخرون بالمقابلة بين حريتهم وبين الاستبداد الشرقي، يصبح من الممكن أن نفهم تمجيد هيراقليطس للفضائل الحربية على أنه تعبير عن اقتناعهِ بأن ميل

يوناني آسيا الصغرى (والأفيزيين بشكل خاص) للرفاه بالذات سيكون برأيه أحد أسباب استعباد الفرس للمدن اليونانية. وتقول الرواية إنه عندما حاصر الفرس المدينة وبدأ الأفيزيون المعتادون على الترف يحسون حتى بنقص المواد الغذائية، لم يجد هيراقليطس ما ينصحهم به سوى أن يعتادوا على شظف العيش.

ورغم أن اسلوب معيشة مواطنيه لم يكن يروق له فقد كان الأفيزي يحب وطنه، وبناءً عليه ثبت فيما بعد أن الرسائل التي وجهها هيراقليطس لملك الفرس كانت منحولة. كما أن رفضه لدعوة ملك الفرس بحجة أنه «ككل الأقوياء في هذا العالم لا يمتّ بصلة إلى الحقيقة والعدل»، هذا الرفض منطقي وطبيعي عند هيراقليطس فقد كان الملك بالنسبة إليه بربرياً وأحد أولئك الذين «تشكل عيونهم وآذانهم شهود زرو لهم» (ب ١٠٧)[٤٢] عندما يتعلق الأمر بقيام الحقيقة.

لقد كان قاسياً على الحياة والطبيعة البشرية وعلى عقلية

(٤٢) يذكر الكاتب اليوناني المعاصر ك. غيرغولس (في مجلة Νέα έστια، أثينا، ١٩٦١، عدد ٨١٨، ص١٠٠٧) في معرض الحديث عن موقف هيراقليطس من الفرس أنه كان يجل بياس البرياني جداً. وحسب قول هيرودوت فقد حرّض بياس، المدن اليونانية على أن تقاتل الفرس موحّدة لكي تستعيد حريتها، ولذلك يستنتج المؤلف المذكور أن هيراقليطس كان يعلّق أهمية فائقة على الاستقلال السياسي للمدن اليونانية ويشير أيضاً إلى المعنى الساخر لكلمة بربري التي يطلقها الفيلسوف في المقطع رقم ١٠٧.

« الغالبية أو « الجمهور » ، كما أعطى الفيلسوف أهمية كبرى تعادل أهمية الفضائل الحربية ، للضرورة والإكراه أو للقانون كقاعدة حقوقية « رادعة » . ويصرح هيراقليطس أن كل ما يعيش خاضع للضرورة وللإكراه: « كل ما يسعى على الأرض يتلقّى نصيبه من الضربات » (ب ـ ١١) . تلك هي الضرورة التي على ما يبدو برأيه تجبر كل شخص على العمل لصالحه الخاص.

نادراً ما رأى هيراقليطس فروقاً نوعية أساسية بين حياة الطبيعة وحياة المجتمع ، كما أنه لم يقم أي فرق جوهري بين قوانين الكون وقوانين الحق. « ذات المنشأ الإنساني » ، وهو يرى أن الكون هو التعبير الأسمى عن منظومة القواعد المنتظمة وتجسيداً للقوانين العامة الثابتة وللضرورة: والقواعد التي وضعها البشر (القوانين) هي برأي هيراقليطس مظهر للضرورة الطبيعية العامة ويقول « كل القوانين البشرية غذاها ورعاها قانون الألوهة الوحيد » ، ويضيف بالتالي « من أجل الكلام بذكاء يستمد المرء قواه مما هو مشترك بين الجميع كما تستمد مدينة قوتها من القانون وحتى أكثر من ذلك » (ب ١١٤) .

وبذلك كان الفيلسوف يقف إلى جانب تغليب العام على الفردي . وعلى كل حال هذا الموقف هو السمة المميزة لإيديولوجية المدن اليونانية في العصر الكلاسيكي ، ولنلاحظ أيضاً في سياق الأفكار هذا أن اعتراف المفكر بتفوّق القانون يجعله

نصيراً للقواعد إلتي وضعها صولون وخصماً للحق العرفي، ذلك الحق الذي كان يسمح للارستقراطية دوماً بتفسيره لصالحها وتبرير كل التجاوزات. وفيما يتعلق بهيراقليطس فقد انبرى، أكثر من أي شخص غيره من بين المفكرين اليونانيين الأوائل، ضد كل مظهر للتعسُّف: «يجب إطفاء المغالاة كالحريق» (ب ٤٣). ويتحدث هيراقليطس هنا في الحقيقة عن المغالاة عامة ولا يربطها بالارستقراطية أو بالديمقراطية. وهنا مجال للظن أنه يطبّق الكلمة أيضاً على الديمقراطية التي حكمت بنفي إرمودور. ولكنه إذ انبرى ضد تجاوزات الديمقراطية فهو لم يؤيد العادات العشائرية البالية. وهو يقول «يجب أن يقاتل الشعب دفاعاً عن القانون كما يقاتل دفاعاً عن الأسوار» (ب ٤٤). ولكن هذا يعني أن الشعب لا يحق له أيضاً أن يلحق الضرر بالقوانين القائمة. وبكلمة أخرى فإن موقف هيراقليطس السياسي الغريب عن كل اعتبارات المنفعة العابرة كان موقف الدفاع عن القوانين المكتوبة الهادفة لضمان سير العمل الطبيعي في المدينة، مع العمل لحماية كل مواطن من تعسُّف السلطات. وانسجاماً مع أرائه الفلسفية العامة رأى الافيزي في القانون شيئاً شاملاً يعبّر عن المصالح العامة. ومقارنة القانون بأسوار المدينة لم تأت عبثاً، فكما أن الأسوار تحمي المدينة من الغزاة فالقانون يحمي المواطنين من التعسف.

وإذا كان القانون ذا أصل إلهي (طبيعي)، وإذا كان نابعاً من

مصدر موضوعي، إذا تكلمنا بلغة العصر، فذلك يستتبع أن المجتمع والحياة الاجتماعية، أو حياة الدولة هي محكومة ليس بالرأي العام السائد، بل بشيء ما « يحكم كل شيء ما شاء ذلك ويكفي لكل شيء ويفوق كل شيء » قانون الألوهة أو الكون وقانونه (logos) (ب ١١٤).

ويقود منطق الفكر الهيراقليطي إلى الاستنتاج أولاً أن القانون الشامل لا يُفهم إلا من قبل « الأفاضل ». ثانياً أن الحياة وعمل « الأفاضل » ليسا ممكنين خارج الجماعة، أو على هامش الحياة الاجتماعية والعامة، وهي مفاهيم تختلط عند اليونانيين.

وموقف هيراقليطس الذي يقابل بين « الفاضل » وبين عشرة آلاف آخرين هو بلا ريب موقف غامض. فهو لكونه ابن عصره وشعبه كان يفهم بوضوح جوهر الإنسان ككائن اجتماعي، وعدم قدرة فرد منعزل (مهما كان قديراً) على العيش منفصلاً عن الجماعة والمجتمع. ولكنّه من جهة أخرى يصف هذه الجماعة نفسها بكلمة « عامة » أو « جمهور ». لقد كان يدرك العلاقة المتبادلة بين الشخص والمجتمع (وحدة الأضداد)، والطابع العقلي للحياة الاجتماعية، ولكنه، إذا حكمنا من خلال مقطوعاته التي بحوزتنا، لم يستطع حل مسألة العلاقة المتبادلة بين الإنسان والجماعة، أو أنه حلها بكلمات غامضة فقط، عندما أكد على الأهمية الاجتماعية الفائقة للقانون الذي تتبنّاه الأكثرية، والذي بإمكانه مع ذلك أن

يقتصر على « الخضوع لرغبة فرد » (ب ٣٣) . صياغة هذا المقطع توضح إلى درجة ما شكل تناول الفيلسوف لهذه المسألة ، فهو إذ يعلن « الطابع العقلي والعادل » للقانون كتعبير عن المصلحة العامة ، يضع في آخر اهتماماته ، كما يبدو ، مسألة معرفة من أين ينبع القانون ، أهو من الأكثرية ، أم من « فرد واحد » . وعندما يقول في الوقت نفسه إن « القانون هو طاعة سلطة فرد أيضاً » . (ب ٣٣) ، يعتبر هيراقليطس أن بإمكان شخص ما بعقله ، ورأيه وإرادته ، ألاّ يتبع « الأكثرية » و« الجمهور » ، عندما تتهالك على أشياء زائلة (ب ٢٩) ، ولا تتبع ما هو عام أي اللوغوس (ب ٢) .

ولا تفسر الطبيعة المتناقضة لآراء هيراقليطس الاجتماعية ـ السياسية فقط بالانعطاف الذي جرى حينئذ في تاريخ المدن اليونانية أي صراع الشعب السياسي ضد النبلاء ، ولا بمنشأ المفكر الارستقراطي فقط ، إنما تَفسر أيضاً بالعلاقات الشخصية بينه ، كذي مزاج قليل الميل للإلفة ، وبين مواطنيه . وهي علاقات نجمت عن كثرة استبدال شكل الحكم بشكل آخر ، وعن الأهواء السياسية العاصفة (« الولاء » و « العداء ») ، وهذا ما يجعلنا غير قادرين على تحديد آراء هيراقليطس السياسية اعتماداً على آرائه (غير المتسامحة) تجاه الأفيزيين . ومن اللافت للنظر أن الفيلسوف كان يدعو في أوج احتدام المعركة السياسية بين الشعب وبين الارستقراطية ، إلى احترام القوانين وتعزيزها . ولنضف أن

هيراقليطس لم يقف ضد المبدأ الديمقراطي لمساواة المواطنين أمام القانون. وضد حق كل مواطن في الدفاع عن هذا الرأي أو ذاك، بل وقف بالضبط ضد كل ما يتعارض مع هذا المبدأ وكل ما يناقض القانون الشامل للصراع كمصدر لكل حركة ولكل تجديد. وإذا كان انتقاد تجاوزات الديمقراطية اليونانية (ممارسة النفي، كثرة تغيير القوانين، انتفاع الديماغوجيين من أهواء الشعب الخ...). هذه التجاوزات التي كانت تحط من قيمة الديمقراطية، وتسمح للمستبدين بالتسلط على الحكم، يمكن أن تعتبر مؤشراً على اللاديمقراطية، «والروحية الرجعية» و «المنحى الارستقراطي»، لأمكن أيضاً اعتبار ديموقريطس منظّر الديمقراطية القديمة، منظّراً «للأرستقراطية الرجعية» لكونه لم يوافق على كل شيء في ممارسة المدن الديمقراطية، هذا لا يعني بالطبع أن هيراقليطس كان يتميز بقناعاته الديمقراطية. بل يعني فقط أنه كان منظّر ذلك الجزء من الأرستقراطية المؤيّد للمصالح «العامّة» وللحفاظ على النظام. وهي شريحة معتدلة من النبلاء كانت تدافع عن النموذج الأفيزي لتشريعات صولون، محتجّة في الوقت نفسه على أعمال العنف المتطرفة التي كان يقوم بها الشعب أو النبلاء.

لقد عاش هيراقليطس في العصر العاصف من التاريخ اليوناني عندما تفسّخ النظام الارستقراطي القديم الذي كان يعتبر ذا مصدر إلهي، وبالتالي خالداً، مفسحاً المجال للمؤسسات الديمقراطية. ولم تكن الارستقراطية العشائرية قادرة على ألاّ ترى

في مطالب الشعب إهانة للحق العرفي الذي « شرَّعته » الآلهة. وعلى كل حال فيما يخص هيراقليطس، فهو لم يكن « رجعياً » إطلاقاً من حيث آرائه السياسية والاجتماعية، كما يدعي التاريخ التقليدي للفلسفة. هذا الزعم يعني أن نفسّر بطريقة مصطنعة ومتحيّزة ظاهرة بالغة التعقيد كأفكار المفكر في هذا المجال.

لا يمكن تجاهل أن هيراقليطس لم يكن يرى أي غرابة في تغيير أشكال الحكم واستبدال « الدستور » بالقواعد العرفية، رغم أنه وقف ضد الديمقراطية وتحديداً ضد ممارسة النفي. على العكس، كان يعتبر تغير الأحوال والصراع والحركة قانوناً عاماً شاملاً، وقاعدة لكل القوانين البشرية. وبالطبع لا يمكن إنكار أن هذه الرؤية لا تتوافق كثيراً مع تصريحاته المعادية للشعب ومع موقفه المزدري للجمهور وميوله المشتتة. ولكن هذا لا يعني أننا لا يمكن أن ندرج ضمن «الأرستقراطية الرجعية» الشهيرة عند هيراقليطس موقفه السلبي الواضح حيال ضيق أفق الفئات المتوسطة وحيال الذاتية وكل أشكال الجهل والتجاوزات (ب ١، ٤، ٥، ٩، ١٧، ١٩، ٢٩، ٧٢، ٧٩، ٩٥ وغيرها من المقطوعات). وليس من المستبعد أن هيراقليطس لم يتنكر لمبدأ الديمقراطية بحد ذاته، بل إذا صح القول لمظهرها التجريبي في أفيزيا. علماً أنه كان يظهر دوماً أكثر موضوعية فيما يتعلق بالأبحاث الفلسفية المجردة والمتعلقة بتقويم الوقائع والأحداث. لقد كان ذلك الغامض يدرك بشكل أعمق، على ما يبدو، في مجال العقل النيِّر، جوهر الوجود

الإنساني ويفهم قوانينه العامة بشكل أفضل، ويعتبر كل ما يجري في الكون حتمياً وضرورياً من الوجهة التاريخية. ومن جهة أخرى، يبدو لنا مؤكداً أنه لا يجب إرجاع طابع ومحتوى النظريات الفلسفية والآراء السياسية للمفكر، أو ـ وهو ما يفعله بعض المنظّرين ويؤدّي إلى نفس النتيجة ـ أن نرى في المفاهيم الفلسفية لفيلسوف ما إنعكاساً لآرائه السياسية على ميدان التصوّرات والمفاهيم المجرّدة. من المؤكد أن النظريات الفلسفية مرتبطة دائماً بالآراء السياسية، لكن إلى أي درجة يصل التعقيد في هذا الارتباط أمامنا حالة هيراقليطس التي تشهد على ذلك.

٥ ـ الميثولوجيا والفلسفة

ليس للأساطير مؤلفون، مثلها مثل الشعر الملحمي والخرافات والأمثال، فهي من عمل خيال الشعوب، وروحها الخلاقة، وهي في أساس مفهوم هذه الشعوب للعالم.

لقد طبعت الميثولوجيا كل تاريخ العالم القديم بطابعها، ورافقت الحضارة القديمة منذ فجرها حتى غسقها. ومن المعروف أن الفكر الفلسفي القديم استمدّ جذوره مباشرة من الأساطير التي تدور حول خلق الآلهة théogonie. ومن جهة أخرى هناك علاقة واضحة بين الدين وفن اليونانيين الأقدمين، وبين الميثولوجيا.

والاسطورة (Mythos باليونـانيـة) تعني مُثـل أو خـرافـة. والميثولوجيا هي علم، موضوعه الأساطير. ومن حيث هي كذلك فهي لا ترى في الأساطير اختلاقاً محضاً، أو مجرّد إبداع للخيـال، كما يُظنّ عادة عند الحديث عن الأساطير. فالميثولـوجيـا تعكس آراء الناس في العصور القديمة عن الطبيعة والحياة، وعن المعتقدات الدينية والأفكار الأخلاقية في الجماعة البدائية. كما أنّ الأسـاطير تتضمّن تعبيراً عن المكونات الأولى للمعارف العلميـة والمشـاعـر الجمالية ـ الفنية لكل شعب يعيش فجر تاريخه. وهي إذ تتضمن بالطبع شيئاً من الاختلاف والمعتقدات والمعارف الملموسة، فإنها لا تقتصر على هذه الأشياء فقط.

فالأساطير تستجيب بشكل خاص من الإحساس ولفهم ظواهر الواقع في العصور الخالية. وتشكّل المماثلة بين شكل الشيء والشيء نفسه، بين الذاتية والموضوعية، بين المادية والمثالية، السمة المميزة للأساطير فهي مليئة بالصور السحرية الرائعة وبالأحداث المرتبطة بالمعجزات، وهي تتضمن أيضاً كما أشرنا عناصر فكرية. ولكن هذه العناصر لا تشكّل جوهر الأساطير، فجوهرها ليس في التفسير، بل في إضفاء الطابع الموضوعي على الانطباعات الذاتيـة الجماعية غير الواعية، ومماثلة الخيالي بالواقعي، ونقل الواقعي إلى مستوى السحري للتفوّق عليه. فالأسطورة تقترح أن يكون ما نريده هو الواقع وتظهر المستحيل ممكناً.

وإذ تقوم الاسطورة بسدّ ثغرة الواقع ليصبح كما نريد مُظهرة

ذلك في حيِّزٍ ممكن، فهي تستنهض طاقة الجماعة، وهي من صنع هذه الجماعة وتعبِّر عن وحدتها، ولذلك فهي تبرز روحها المشتركة وتكاملها. فالجماعة هي القوة التي تولّد الأسطورة. وما من قوة قادرة على إضعاف الجماعة ما دامت الأسطورة باقية وحية فيها، من حيث هي إنعكاس مفاهيم الشعب وطموحاته وأحلامه.

أما بالنسبة للثقافة فقد كانت الميثولوجيا في العصور القديمة أداة فعّالة للتطوّر. ولكن أهمية الأساطير لم تكن متساوية في تاريخ كل الشعوب، ففي الهند مثلاً كانت العوامل الدينية والطقوسية هي المهيمنة، وحيث كانت الطبيعة المشخّصة بالآلهة عبادة عظيمة، وطقساً كونياً مرتبطاً بتقديم الأضاحي: «المطر، والشراب المقدس، والرعد من حيث هو أغنية أو نشيد السماء» [٤٣].

وفيما يختص بالميثولوجيا اليونانية كانت الأولوية للمواضيع الفنية ـ الجمالية على العناصر الدينية الطقوسية، فعند اليونانيين حدث إنفصام مبكّر بين العبادة وبين كثير من الأساطير عن الطبيعة. وإذا انفصلت الاسطورة عن العبادة، أو أصبح الرابط بينهما واهياً، أصبحت الاسطورة شعراً واقتربت من المثل. وحتى في أيامنا، فإن الأساطير اليونانية ذات التعبير الفني الرائع تسحر

---

(٤٣) ث. برودوف، فلسفة الهند القديمة، العصر الأول (تعليقات)، موسكو، ١٩٦٣، ص ٢٧.

الشعراء، والفنانين، والفلاسفة، وحتى العلماء. ألسنا نستخدم في كل مناسبة تعابير مثل عقب أخيل، وسرير بروكست، وخيط آريان، وصخرة سيزيف، وعذاب تفتال، والكثر من التعابير الاخرى؟

لقد كانت الميثولوجيا اليونانية تتقبّل الشقّة بين التصوّرات التقليدية عن الآلهة وعن الأبطال وكل رموز الإيمان بشكل عام. وهذا ما سمح للشعر والفنون التشكيلية أن تعدّل الآساطير بكل حرية، وبكلمة أن تعطي معنى جديداً لمحتوى الأساطير، وأن تستخدم الميثولوجيا كمصدر لا ينضب للأعمال التي خلدت عبر العصور. وكما قال ماركس: «لقد كانت الميثولوجيا اليونانية ترسانة الفن اليوناني، كما كانت الأرضية التي استند إليها هذا الفن»[٤٤].

وتتألف مواد الاسطورة من الصور، كما أن مواد الفكر العقلاني هي المفاهيم والمقولات. ومع أن الفكر ليس خالياً من الصور يبقى هناك فرق أساسي بين الفكر العقلاني والميثولوجيا. فموضوع الفكر هو العالم الواقعي، بينما موضوع الميثولوجيا هو القوى فوق الطبيعية وإبداعات الخيال بشكل عام. صحيح أن الآلهة الميثولوجية تجسد ظواهر الطبيعة، لكن هذا يشير بالضبط

(٤٤) ك. ماركس، ف. إنجلس، المؤلفات الكاملة، موسكو، المجلد ١٢، ص ٧٣٦ (الطبعة الروسية).

إلى الفرق بين هذين النوعين من تفسير الأشياء وليس على تماثلهما .

إذا كانت الأسطورة تبحث عن تفسير شيء ما ، من يحكم ويولّد الأشياء ، وبأي هدف ولأية غاية تجري الأمور . أمّا التفسير النظري ـ العقلي لظواهر الطبيعة فمختلف لأنه يبحث عن أساس الأشياء والطريقة التي تتغيّر بها وكيف، أي يبحث عن الأسباب الطبيعية للظواهر . صحيح أن هذه المسألة ليست غريبة تماماً عن الميثولوجيا في اليونان ، ذلك أن الأساطير اليونانية لا تعتبر الآلهة « خالقة » للكون، بل تعتبر (وخاصة أساطير خلق الآلهة عند هيزيود) أنّ السبب الأول لكل شيء هو الهيولى الأولى . والميثولوجيا لا تفسّر ما هي هذه الهيولى الأولى ولا أصلها ، بل تقتصر على القول في أحسن الحالات إنه كما أن هناك الفراغ الذي امتلأ بالهواء الحار إبّان القتال بين زفس وبين العمالقة ، وبهذا المعنى يختلط الطبيعي (الفراغ والهواء) بشكل وثيق بما هو فوق الطبيعة (الآلهة والعمالقة) في الميثولوجيا وكتابات هيزيود المذكورة.

والتفسيرات الميثولوجية ليست سببية إلاّ شكلياً (الرعد والصاعقة مثلاً هما من عمل جوبتير مرسل الصواعق) ، وفي الأساطير الفنية المتنوّرة بالتفكير مثل اسطورة بروميثيوس ، أو اسطورة كوريس ـ بيرسيفونا يحتل المقام الأول تنوير عقلي يبرز للوهلة الأولى كأساس للعلوم (السببية) ، وللفنون والمهن في أسطورة بروميثيوس ، وتعاقب الفصول في أسطورة بيرسيفونا ، أي

الناحية السحرية في حين أن لبّ الأسطورة ذاته يبقى خفياً . ويبقى صحيحاً دائماً أيضاً أن تحويل ظاهرة، أو كائن، أو حدث، أو دولة إلى اسطورة لا يعني تفسيرها، بل إظهارها على أنها موثوقة غير قابلة للتفسير وجديرة بالاحترام العميق. وما إن نحاول تفسيرها عقلانياً كوقائع حتى نبدأ بحرمانها من طابعها الميثولوجي .

يشير بعض المؤرّخين الذين يتصوّرون الأسطورة كمشكل بدائي لتفسير الأشياء إلى أن الرغبة في المعرفة هي أساس التفسير ، أو محاولة تشخيص الظواهر الطبيعية والاجتماعية في مجرى الحضارة[٤٥] . وهذا تأكيد قابل للمناقشة، لأن الأساطير لم تنبع فقط من قضايا يطرحها « الفيلسوف البدائي » على نفسه بل من حاجات الحياة اليومية في ذلك العصر . والمشاعر المرتبطة بها (الآمال والأحلام والحنين) .

ومهما ارتبط الشكلان : الميثولوجي الخيالي والمنطق المجرد للتفكير في العالم في وعي الإنسان البدائي ، فإنهما يبقيان متميزين كيفيّاً ، فالخيال الأسطوري لا يعرف شيئاً عن شهادة التجربة ويتقبّل جواهر متعدّدة لموضوع واحد، ويؤمن بأن الأشياء تمتلك قوى فوق طبيعية، وبما أن ليس لديه أي فكرة عن العلاقات السببية بين الأشياء ، فهو يقيم هذه العلاقات بين أشياء لا توجد أي علاقة فيما بينهما . وتخلط الأسطورة بين السحري

---

(٤٥) س . توكاريف، « ما هي الميثولوجيا » ؟ مسائل تاريخ الدين والإلحاد ، الدفتر العاشر ، موسكو، ص ص ٣٤٨ ـ ٣٧٥ .

(ما نحلم به وما نتخيله وما نعتبره معجزة)، وبين الواقع الموجود. وفي بحثها عن المعجزة والخوارق في كل عمل إنساني، تحيل الاسطورة الممارسة إلى سحر وشعوذة، أما الفكر العقلاني، فعلى العكس، يجهد لاكتشاف خصائص الأشياء والعلاقات الموجودة بينها والقوانين التي تحكمها. وإذ يعتمد الفكر العلمي على التجربة والملاحظة يتوصل إلى معرفة الممارسة ويوجّه النشاط الإنساني نحو أهداف محددة.

وبالطبع كانت التصوُّرات الاسطورية والسحرية تسيطر على المعارف الملموسة وعلى الفكر المجرَّد القائم على المفاهيم في وعي الإنسان البدائي. ومع هذا، فعندما يتصرف الإنسان البدائي عملياً فهو لا ينطلق فقط من هذه التصورات، بل ينطلق أيضاً من المعلومات الأولية التي لديه عن صفات الأشياء، وهي معلومات استقاها من الممارسة تحديداً. ولهذا ليس محقاً تماماً،الزعم أن العلم والفلسفة قد ولدا من الاساطير والدين، فالفكر المنطقي لا يبرز فجأة، بل ينفصل شيئاً فشيئاً عن الفكر الخيالي والتصوُّرات. لقد استمرت هذه العملية زمناً طويلاً وطويلاً جداً، وهي لم تكتمل حتى اليوم لأن التصوُّر الحسي خاصة والإحساس المنفرد في العالم أي الاسطورة، يمكن بالطبع إلى هذا الحد أو ذاك أن يشكّل عنصراً من عناصر الفكر المنطقي المبلور. وبكلمة أخرى ليس الفكر المنطقي العقلاني خالياً تماماً من العناصر الخيالية (بما فيها

الميثولوجية)، في حين أن الفكر الخيالي (الميثولوجي) يتضمن عناصر عقلية.

ويمكن القول مع بعض التحفّظات إن دور المصطلح المنطقي العام (والذي لا يشكل مفهوماً) في الفكر الميثولوجي قد لعبته الأشكال الخيالية مثل (الله ـ والشيطان ـ والأبطال). والصورة الميثولوجية ملموسة وفردية مثل كل صورة. ومن هنا يأتي الطابع الملموس والفردي لسمات كل شخصية في الميثولوجيا، أو في الظاهرة التي تصوّرها. وهكذا لا تقتصر الاسطورة على التعميم، بل تخصص أيضاً، فهي تركيب وتحليل في آنٍ معاً، وبما أن الاثنين يرتديان عند الضرورة طابع الصور والتصورات الحسية، لا يمكن الحديث هنا بالمعنى الدقيق للكلمة عن التعميم والتمييز لكون مستوى الومضات المنطقية ـ الاسطورية التي يحملانها على شيء من الضعف[٤٦]. هذه الومضات تصاحب الاسطورة دون أن تشكل جوهراً لها. وبكلمة أخرى تبقى الأسطورة من حيث هي تصوُّر حسي، غريبة عن العمليات المنطقية المرتبطة بالمفاهيم، بمجرد أن تصبح كل عملية منطقية انعكاساً بواسطة التفكير، وليس

---

(٤٦) إن الباحثين الذين يبالغون في عقلنة الاسطورة ويجعلون من الفكر الخيالي شكلاً من أشكال التفكير بواسطة المفاهيم، يفترضون بالطبع أن الصورة (وكذلك المشاعر والانفعالات) يمكن أن تقسم كلها أيضاً على عناصر عقلية، متناسين أن «السلطة» التي يمارسها العقل على الصور وعلى التصوّرات والانفعالات والانطباعات هي سلطة محدودة.

إدراكاً مباشراً (حسياً). وبهذا الشكل نعود إلى ما قيل وهو أن الاسطورة في منطلقها وفي نواتها، تماثل بين العام والمفرد، والمجرّد والملموس، والواحد والمتعدد، وشكل الشيء والشيء ذاته، والموضوع والاسم الذي يحمله (حسب المبدأ القائل إن ما له اسم موجود وما ليس له اسم ليس له وجود).

إن عملية انفصام أو انفصال الفكر العقلاني عن الفكر الاسطوري تعبّر عن إقامة الفرق بين العام والمفرد، بين شكل الشيء وجوهره، بين الكلمة والواقع الخ.. ويشير العالم الكبير بالشؤون الهلّينية برونو سنيل، الذي يعارض الاستقطاب بين الاسطورة والمنطق أي تعارضها، إلى الفرق الموجود بين الفكر المنطقي والفكر الاسطوري «الحقيقة في الفكر المنطقي هي شيء يتطلب البحث، هي العنصر المجهول في مسألة يتوجب حلها بالتوافق مع قانون الأضداد وأن يكون هذا الحل مقبولاً من الجميع. أمّا الأساطير فهي تكشف لنا بذاتها كلياً محتواها ومغزاها، وتتحدث صور أحداثها لغة حية لا حاجة بها للتفسير»[47].

لقد دشن هزيود بشعره المسمى خلق الآلهة Théogonie انعطاف التصورات الاسطورية نحو رؤية للعالم تزعم لنفسها

(٤٧) B. Saell, The Discovery Of The Mind. The Greek Origins Of European Thought, نيويورك ١٩٦٠ ص. ٢٢٤.

العلمية. وفي هذا الشعر ـ الاسطورة المخصص لأصل الآلهة، وصف أيضاً لأصل العالم (أنظر الأبيات ١١٦ ـ ١٣٦). وفي خلق الآلهة تصور الأرض ميثولوجياً على صورة الالهة جيا «ذات الأجنحة العريضة»، «الجالسة بثقة والظاهرة أبداً للأحياء كافة، أي بكل بساطة كوكبنا المنفصل عن السماء ذات النجوم والتي برزت عليه الجبال والبحار. وكما نرى يقف هزيود على الحد بين الميثولوجيا وعلم الطبيعة عندما تبدأ اساطيره المعتبرة شهادات على الإيمان في أن تكون وسيلة للتعبير عن أفكار غير ميثولوجية (طبيعية دينية وأخلاقية الخ..).

لقد كان هزيود أول من حاول تنظيم الأساطير المعروفة وتناولها بشكل «علمي». وهو إذ فعل ذلك لم يكن يدري أنه يخرب من الداخل الإيمان الذي تبشر به أساطيره، فبمجرد أن نمعن النظر بشكل أكثر تنبهاً وأكثر نقدية في هذه «الميثولوجيا المنظمة» (٤٨) المكونة من أساطير ذات مصادر مختلفة، ومن قصص متناقضة غالباً لا معقولة وناجمة عن خيال اناس بدائيين، هذه الميثولوجيا ستتفتت قطعاً مظهرة عدم ثباتها أمام ضوء عناصرها الأساسية التي أعيد تحليلها.

وقد حلت اللحظة الحرجة بالنسبة للميثولوجيا، من حيث هي

---

(٤٨) J. Burnet, L'aurore De La Philosophie Grecque Paris, 1919. P. 2.

اعتقاد، نحو نهاية القرن السابع وبداية القرن السادس ق. م. عندما نشأت في ميليا المدينة اليونانية المزدهرة في آسيا الصغرى أول مدرسة فلسفية وكانت تحمل اسم المدينة.

٦ - مدرسة ميليا وهيراقليطس

لقد دشن طالس الذي ولد في ميليا نحو عام ٦٢٤ (توفي نحو عام ٥٤٧ ق. م) والذي يعتبر أبا العلم والفلسفة اليونانيين، بداية تناول اليونانيين لظواهر الطبيعة بشكل نظري عقلاني. وقد أطلق طالس الفكرة القائلة إن كل شيء مصدره الماء. فالماء بالنسبة له لم يكن مقر بوسيدون إله البحر، بل عنصراً سائلاً، أو هو قوة الطبيعة. عنصر طبيعي وضعه هذا الفيلسوف في أساس كل الأشياء، ومصدراً لكل تغيُّر وكل تحوُّل.

والخطوة التي حققها طالس إلى الأمام حول وضع تصوُّرات جديدة عن العالم تكمن في تحويل أنظار آلهة الأولمب نحو عالم الأشياء الموضوعي، ونحو البحث عن المبدأ الأول الوحيد والمشترك بين كافة الأشياء. وموضوعته القائلة: «إن كل شيء ماء» تتضمن بُرعم فكرة أصل الأشياء «كل شيء يأتي من الماء». كما تتضمن بدايات المذهب الانطولوجي Antologie حول الجوهر الواحد لتعدُّد الأشياء «كل شيء واحد». وقد تميز الميلي عن هزيود مؤلف خلق الآلهة، ليس بطرح قضية تكوين الأشياء،

بل بجوابه على هذه المسألة، فقد رمى جانباً التشخيص الميثولوجي الديني للقوى الطبيعية، الذي وضعه لاهوت خلق الكون عند هزيود، وعن الفكرة التي كانت لديه والقائلة إن العالم نشأ عن علاقات جنسية أعقبها حمل فولادة، فقد اتجه طالس نحو تفسير أصل الأشياء بنفس اتجاه العلوم الطبيعية (نشوء الكون).

وإذ أطلق طالس فكرته القائلة (رغم غموضها البالغ) إن «كل شيء واحد»، خطا الخطوة الأولى على طريق المعرفة الفلسفية للعالم والمفهوم الجدلي للواقع من حيث هو وحدة الأضداد (وحدة المبدأ الأول الواحد وتنوّع الأشياء). ورغم كونه رأى مبدأ كل شيء في عنصر حي تدركه الحواس («كل شيء تسكنه الجنيات») أي الماء أو السائل بشكل أدق، فقد ارتفع فوق الملاحظة المباشرة واستطاع أن يرى وراء تعدد الأشياء جوهرها الوحيد، ولذلك كان أول فيلسوف عرفته اليونان.

ولكن طالس كالكثيرين غيره من الفلاسفة اليونانيين، كان يماثل بين «الإلهي» وبين المبدأ الطبيعي الأول (المادي). وعندما يقول إن: «العلوي هو العالم لأنه من صنع الله»، يجب تفسير هذه الكلمات ليس بمعنى الفكرة المسيحية عن خلق الله للعالم (لم يكن أحد في العصر القديم يتصور العالم نابعاً من العدم)، بل كتعبير عن رؤية للعالم كعمل فني، وبالتالي «إلهي» من حيث مصدره. ألسنا نطلق صفة إلهي على «كل ما ليس له بداية ولا نهاية»، أي

اللانهائي؟ واللانهائي بالنسبة إليه هو الماء، السائل كعنصر كوني. والعالم برأي طالس حيّ كله حركة وتغيُّر ذاتي. ولم يحس بحاجته لتحديد مبدأ خاص يفسِّر به أصل الأشياء.

وقد ذهب تلميذ طالس الفيلسوف الأيوني أناكسيمندر الذي وُلد هو الآخر في ميليا (٦١٠ - ٥٤٥ ق. م) إلى أبعد منه في التفسير المادي لظواهر الطبيعة. فقد وضع أول خارطة معروفة للعالم أثبت فيها الساعة الشمسية، وقال إن الأجرام السماوية (الشمس والقمر والنجوم) ولدت من «كرة نارية» وإن الأرض تسبح في الهواء. وقد صاغ أناكسيمندر أيضاً أفكاراً أخرى مختلفة وبالغة الجرأة بالنسبة لعصره في مجال دراسة الأحوال الجوية (مصدر المطر وتبخّر الماء من الأرض)، وفي البيولوجيا (تأقلم الكائنات مع بيئتها، وكون أصل الإنسان يعود إلى فصيلة حيوانية). والمقطوعة الوحيدة التي وصلت إلينا من كتاب أناكسيمندر عن الطبيعة، تقول: «إن الأشياء تعود إلى حيث أتت بمقتضى الضرورة فهي تعاقب لفسادها الواحدة بعد الأخرى حسب جدول زمني منظم». (١٢ ب ١).

وفي هذه الفقرة يؤكد أناكسيمندر على فكرة أن الضرورة تحكم كل شيء، ويحاول صياغة فكرة عن النظام الكوني، فكرة القانون العام. وهنا تتوفر لدينا فكرتان يشترك بهما مع هيراقليطس، فتأثير أناكسيمندر على هيراقليطس جلي أيضاً في

مذهب هذا الأخير القائل بصراع الأضداد وبأزلية المبدأ الأول لكل الأشياء.

ويرى أناكسيمندر أن المصدر الأول لكل شيء هو Apeinon أي اللامحدود واللانهائي، المادة غير المحددة التي «تشمل كل شيء وتحكم كل شيء» (١٥ أ). هذا المبدأ أزلي فهو إذاً إلهي، وأكثر ألوهية حتى من آلهة الأولمب، لأنه لم يخلق بينها ولدت اللاآلهة من الهيولى(*) الأولى والأرض. أما بالنسبة لهيراقليطس فالمبدأ الأول هو النار، والكون ذاته يعيش برأيه ناراً ملتهبة لا تخمد أبداً. ولكن النار الهيراقليطية من حيث هي المبدأ الفاعل الديناميكي، ليست النار العادية، الفيزيائية، لأنها في الوقت نفسه هي اللوغوس «الذي يحكم كل شيء بواسطة كل شيء» (٢٢-ب- ٤١، ٦٤).

وهكذا هناك عناصر متقاربة وأخرى مختلفة فيما يتعلق بمسألة المبدأ الأول للأشياء عند هيراقليطس وأناكسيمندر.

وقد كان هذان المفكران يريان في الحياة الكونية ايقاعاً معيناً وتناسقاً شاملاً. وكانت آراءهما الكوسمولوجية مرتبطة بالإدراك السحري للعالم، ومن جهة أخرى لم يكن مفهوم العالم عند الأفيزي والميلي بمنجى من عامل مأساوي وهو المسحة القدرية.

(*) ترجمة كلمة الهيولى الأولى .Chaos وهي باليونانية مذكر (المترجم).

فقد كان أناكسيمندر يرى في ظهور الأشياء وانعدامها عملية تجري وتتخذ شكل صراع الأضداد. (الحار والبارد واليابس والرّطب) وإذ تنفصل هذه الأضداد عن اللانهائي عن أبيرون، تؤلف اختلاف الظواهر، وتحدد انتقال الأشياء من حالة إلى أخرى من غاز إلى سائل ومن سائل إلى صلب وهكذا... وتنوّع الصفات الذي يولده المبدأ الوحيد (اللانهائي) محدد بعمليات تخفيق وتكثيف تمثل وحدة الأضداد المتصارعة. وهذه العمليات (التخفيف والتكثيف) تتبادل دورياً فيما بينها في حدود معينة لها، وما من ضد أو شيء يمكنه تجاوز «الحد» الذي له. والتبادل المنتظم بين الأشياء والظواهر الخاضع لصراع الأضداد هو عملية دورية ونوع من ايقاع للحياة الكونية تدور ضمن إطار الزمان. وهذه الأفكار عبّر عنها أناكسيمندر بشكل غامض، ثم طوّرها هيراقليطس فيما بعد بشكل مبادىء مبلورة توصّل إلى فهمها.

وكان أناكسيمندر يعتبر صراع الأضداد تدخلاً غير شرعي من قبل أحدهما في ميدان الآخر، وسحقاً عنيفاً يمارسه أحدهما على الآخر. وكان يتصور النظام المادي بشكل مستقى من مذهب التجسيم Anthropomorphiste بجعله إياه يرتكز إلى مفاهيم وتصوّرات (فساد، عقاب، ثأر) مستقاة من حياة الناس اليومية. فضلاً عن أن صراع الأضداد كان يستجيب برأيه لنوع من الظلم الشامل الذي يستتبع العقاب والثأر بشكل حتمي.

وبخلاف أناكسيمندر ، كان هيراقليطس يفهم صراع الأضداد بشكل أكثر تجريداً ونظرية، وأقل تجسيماً. فهو حاول أن يصوغ بتعابير مجردة القانون العام لصراع الأضداد: « يجب أن نعلم أن الحرب عامة وأن العدالة صراع، وأنّ كل شيء يتحوّل بـالصراع والضرورة » (ب ٨٠). تجدر الإشارة إلى أن الأفيزي هيراقليطس كان يرى في صراع الأضداد ، بخلاف أناكسيمندر ، ظاهرة مبررة تماماً وعادية ومنتظمة [٤٩] ويرى ج. كيرك أن مقطوعة هيراقليطس الثمانين تتضمن نقداً واضحاً لأناكسيمندر.

إن أفكار أناكسيمانس (وهو الثـالـث بين المفكـريـن الميليين المعروفين في القرن السادس ق.م) عـن تخفيـف وتكثيـف الهواء كشكل لتنفس الكون قريبة من أفكار هيراقليطس عن الطريق « من الأعلى إلى الأدنى ». وبالإجمال تحتوي آراء مفكر أفيزيا

---

(٤٩) عند الإشارة إلى الفرق بين هيراقليطس وأناكسيمندر يقول م. مُندس في كتاب (حول نظرية المعرفة عند هيراقليطس)، خاركوف، ١٩١٤، ص ٧١: « يقول إن ديكا (تشخيص للعدالة) التي تعاقب كل شيء خاص يبتعد عن العام، والتي ينحني أمامها أناكسيمندر لا وجود لها في هيكل الآلهة عند حكيم أفيزيا ». كما يقول بذلك أيضاً ج. طومسون: Studies In Anceint Gereecke Society المجلد الثاني، لندن، ١٩٥٥، ص ٢٧٩؛ وبورنيه The First Philosophers, فجر الفلسفة اليونانية، باريس، ١٩١٩، ص١٦٣؛ وجيم كيرك، Heraclitus The Cosmic Fragments كـامبريـد ج، ١٩٥٤؛ وج. فلاستـوس «Onheraclitus» American Journal of philiosophy، نيـويـورك، ١٩٥٥، الجزء، ٨١، رقم ٤، ص٣٩٦.

الفلسفية على سلسلة من الأفكار التي تتوافق بوضوح مع أفكار الميليين طالس وأناكسيمندر وأناكسيمانس. وسواء عند هيراقليطس أو عند مفكري مدرسة ميليا نجد المبدأ الطبيعي المشترك لتفسير ظواهر الواقع، انطلاقاً من عناصر مادية (الماء واللانهائي والهواء والنَّار). ولكن نظرات هيراقليطس تتميز جوهرياً من ناحية أخرى عن مختلف مفاهيم الميليين. ففي حين كان هؤلاء علماء طبيعة بالدرجة الأولى، كانت معارف هيراقليطس في هذا الميدان تأتي في آخر اهتماماته. ومن الواضح أنه كان غير مبال بالمسائل العلمية المتعلقة بعلم الفلك والأحوال الجوية إلخ.. والتي شِغلت مفكّري مدرسة ميليا كثيراً. هذا فضلاً عن أن الأفكار التي عبَّر عنها هيراقليطس حول هذا الموضوع قليلة كما أنها غامضة. فهو يقول مثلاً إن قطر الشمس مساوٍ لعرض قدم الإنسان» (ب-٣) (نجهل إذا كان يتحدث في نهاية الأمر عن المساحة الظاهرة للكوكب النيّر، أي التي تراها العين المجردة أم أنه يعتبرها فعلاً جسماً سماوياً بعرض قدم الإنسان).

أما في أفكاره حول الطبيعة فيبدو أن الفيلسوف يعتبر الكواكب «أكواباً» أو «أحواضاً»، يتجه تجويفها نحو الأرض وتشابه التبخرات الضوئية التي تجعلها تشع. وعند هبوط الليل تظلم وينطفىء بريق الاجرام السماوية. وكما نرى فإن آراء «الغامض» حول العلوم الطبيعية قليلة الأهمية. وفي هذا الإطار لا نبالغ إذا قلنا إنه كان أدنى ممّن سبقوه في مدرسة ميليا. وهناك مكان واسع

في نظرات الأفيزي الفلسفية للأمور المتعلقة بالإنسان وبالدور الذي يلعبه في العالم وحياته ورسالته على الأرض. فالملاحظات التي يدلي بها حول وقائع الحياة الاجتماعية هي التي تهيمن على المقطوعات التي وصلت إلينا من هيراقليطس. ويضفي بعض الباحثين المعاصرين حتى طابعاً أنتروبولوجيا على الهيراقليطية، لكون هيراقليطس اكتشف الذاتية وأقام العلاقة والفرق بين الذات والموضوع، وبين عالمي الإنسان الداخلي والخارجي.

وعلى كل حال فإن عملية انفصال الفلسفة عن العلوم الملموسة بدأت من هيراقليطس.

ويقول ديوجين اللايرسي إن فيثاغورس كان أول من استخدم كلمة فيلسوف. ولكن مؤلفات فيثاغوروس (إذا كانت موجودة) فهي لم تصل إلينا، في حين أننا نجد هذه الكلمة في مقطوعات هيراقليطس التي وصلتنا. فكلمة «فيلسوف» عنده، أو بالأصح «صوفيا» (الحكمة) تكتسب أهمية خاصة ومحتوى ومعنى فريدين. «يجب على الفلاسفة (حرفياً: الذين يحبون الحكمة) أن يكونوا عالمين بالكثير من الأشياء» (ب- ٣٥) يقول هيراقليطس. وفي الوقت نفسه يقاوم بشدة المفهوم الذي يجعل الحكمة تقتصر على تعدد العلوم (مجرد تعالم) (ب- ٤٠).

والمؤشر الأساسي على الحكمة الأصيلة عند هيراقليطس ليس غزارة المعرفة بالصفات والعلاقات الخارجية، بل بفهم الوحدة

الداخلية للأضداد (ب ٥٠ ـ ٥١) فالحكمة تكمن في معرفة لوغوس كل ما هو موجود (ب ٤١، ١٠٨)، وهي لا تنفصل عن ضرورة «قول أشياء صحيحة» (ب ١١٢)، ذلك أن الحقيقة والكذب لا يلتقيان (ب ٢٨). واللوغوس هو حقيقة الحياة وحقيقة كل موجود، أما معرفة هذه الحقيقة فهي بالتحديد برأي الأفيزي الحكمة (أو حبّها، أي الفلسفة)، ومن هنا تتميز عن تعدد المعارف.

يقول تيودور غومبرس: «من بين الفلاسفة الذين تناولناهم حتى الآن كان هيراقليطس أول من لا يحسب ولا يقيس. ولا يرسم ولا يعمل بيديه، فهو أول دماغ نظري، وما زالت الخصوبة الرائعة فعلاً التي برهن عنها تعلمنا وتسحرنا حتى اليوم. ولكنه أيضاً فيلسوف فريد بالمعنى الأقل جودة للكلمة، أي أنه رجل يعتبر نفسه متفوقاً على أقرانه دون أن يكون متفوقاً فعلاً في أي مجال»[٥٠].

٧ ـ أكسينوفانس، فيثاغورس، هيراقليطس
أولى مفاهيم العلوي

«معرفة الكثير من الأشياء لا تعلم الإنسان الذكاء، ولولا

(٥٠) ت. غومبرس، (مفكرو اليونان، تاريخ الفلسفة القديمة)، باريس، ١٩٠٨، المجلد الأول، ص ٦٦ ـ ٦٧.

ذلك لتعلمه هزيود وفيثاغورس، وأكسينوفانس وهيكاتيــوس » (ب ـ ٤٠) هذه الملاحظة القاسية يوجهها الأفيزي إلى من سبقوه في الفلسفة، فيثاغورس وأكسينوفانس اللذيــن يضعهما على نفس مستوى هزيود كاتب الأساطير وهيكـاتيــوس جـامـع الأخبـار التاريخية، بوصفهما كاتبين يرويان الأساطير الشعبية والكتـابـات الملحمية. هذان الكاتبان يرميهما، في مكان آخر ليس دون تحقير، بلقب معلّمي « معظم الناس »، فقط لأنهما يعرفان « أكثر الأشياء » (ب ـ ٥٧). وقد وضع أكسينوفانس أيضاً جزئياً من بين معلمّـي « معظم الناس »، أي بين أولئك الذين لا يرتفعون فوق الأحكام المسبقة عند « الجمهور »، وذلك بسبب مهنته.

ولد أكسينوفانس في مدينة كولوفون وعاش بين العام ٥٨٠ إلى ٤٩٠ ق.م. وعمل منشداً للاشعار في تلك المدينة اليونانية في آسيا الصغرى. وبعد احتلال الفرس لمسقط رأسه انتقل للإقامة في إيليا في إيطاليا الوسطى حيث أسّس مدرسـة الفلاسفـة الإيليّين. ولكونه منشداً للشعر، كان ينتقل بين مدن اليونان لينشد فيها بين المجتمعات الحاشدة كل أشكال الأساطير، ويمجد المآثر الفعلية أو الخيالية لمؤسسي المدن اليـونـانيـة، ولمختلـف الأبطـال. ولكنــه كفيلسوف لم يكن بالطبع من أولئك الذين لا تعطيهم كثرة العلم موهبة الذكاء. معرفة هذا المفكر جعلته يُخضع الميثولوجيا لنقد جديد. فمواقف أكسينوفانس وهيراقليطس شديدة التوافق فيما

يتعلق بالأفكار التقليدية التي يؤمن بها الناس عن الآلهة، وهذا يسمح بالافتراض أنّ حكيم كولوفون قد مارس بعض التأثير على الأفيزي.

فقد كان الأول يعتبر أن الناس قد تصوروا الآلهة الميثولوجية على صورتهم وشبههم وأن الناس أضفوا عليهم حتى نقاط ضعفهم الخاصة ورذائلهم. وهكذا وقف اكسينوفانس ضد مذهب التجسيم في تصوّرات الناس عن الآلهة، بل وحتى قاوم تعدد الآلهة معتبراً إياه متعارضاً مع فكرة الله من حيث هو كائن قادر على كل شيء. (كون تعدد الآلهة ينفي برأيه القدرة الكلية عن أي منها).

وإذ أخضع اكسينوفانس مذهب تعدد الآلهة لهذا النقد العقلاني، توصّل إلى الاقرار بفكرة «الإله الواحد»، ولكنه لم يكن الإله الواحد للأديان التوحيدية التاريخية. كما أن الله يختلط في فكر الفيلسوف بالطبيعة («الله في كل شيء»)، فهو كائن وجسم كروي.

أكسينوفانس المؤمن بوحدة الوجود وكمثالي، ألّه الطبيعة وأطلق صفات الله عليها، معلناً إياها خالدة وكلية القدرة إلخ.. هذا «الإله ـ الأحد» عند مفكر كولوفون لا يشبه البشر لا من حيث الشكل ولا من حيث الوعي، فهو يفكر ويدرك الأشياء بطريقة خاصة به وحده.

هذه الملامح من مذهب وحدة الوجـود ملازمـة لهيراقليطس أيضاً الذين يقترب من اكسينوفانس من جهة أخرى باعترافه بوحدة العالم. كما تتطابق آراء الفيلسوفين أيضاً حول نفي الثنائية (الجسد والروح)، والمذهب الفيثاغوري. ولكن تبرز هنا فروقات أساسية بين هيراقليطس وأكسينوفانس ونرى ذلـك في تعـارض منهجي تفكير كل منهما الميتافيزيقي والدياليكتيكي. فهيراقليطس لا يمكن ألا يرى في موضوع اكسينوفانس عن «الواحد» (الله أو الكائن) الثابت الخالد، غير مفهوم يتعارض تماماً مع موضـوعتـه الأساسية عن الكائن المتحرك دائماً والمتغيَّر. وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل الأفيزي يضع اكسينوفانس بين أولئك الذين تمنعهم «كثرة المعرفة» من فهم الجوهر العميق للكائن، كما أن تأسيس مدرسة الايليين المناقضة تماماً لهيراقليطس قد أنيط باسم أكسينوفانس. وانطلاقاً من فكرة معلمهم عن الكائن «الواحـد»، وبعد أن حللوا نظرياً مسألة الحركة واختلاف الأشياء، توصَّل الإيليون (بـارمينيـدس وزينـون) إلى نفـي الحركـة واختلاف الأشياء، لكونهما غير قابلين للإدراك برأيهم، وإلى انكار نشوء وزوال الاشياء.

لقد كان هيراقليطس معادياً لفيثاغورس بوضوح وهو يقول: إنّ الساموسي(★) قام بالتحديد «بأبحاث أكثر من أي شخـص آخـر،

(★) نسبة إلى مدينة ساموس التي ولد فيها فيثاغورس (المترجم).

وعندما جمعها جعل منها حكمة خاصة به: « غزارة معرفة وسوء صناعة » (ب-١٢٩).

نظرية فيثاغوروس (ولد نحو ٥٨٢ وتوفي نحو ٥٠٤) هي مزيج من التصوُّف والرياضيات وعلم الفلك والمفاهيم الموسيقية والسياسية والدينية. وبخلاف تصوُّف كهنة مصر القديمة الذين تقول الرواية إن فيثاغورس تعلم أشياء كثيرة منهم (وخاطئة أيضاً، كما يبدو، مثل نظريته عن انتقال الأرواح). فالصوفية الفيثاغورية تتميز بطابعها الرياضي والعقلاني وتجمع بين التأكيد على « صفاء الرؤيا » وبين تطلب الدقة الرياضية والمنطق الصارم. وبكلمة هو يجمع المشاعر الدينية اللاعقلانية مع المفاهيم العلمية العقلانية.

وفيما يتعلق بنظراته العقلانية الصوفية، يؤمن فيثاغورس بالأورفية وبخلود الروح، وبالتقمُّص، وبتكرار كل الأشياء في مجرى العصور المحددة. ويرى اتباع فيثاغورس، مكتشف نظرية مربع طول قاعدة المثلث المستقيم الزاوية، يرون فيه، شخصاً يجترح المعجزات، شخصاً يستطيع استدعاء أو ايقاف المطر والثلج والرياح، شخصاً بامكانه بعث الموتى والقيام « بمعجزات » أخرى أيضاً، وإذا استخدمنا كلمات هيراقليطس يمكن القول إن كثرة علم (بدون مزدوجين) الساموسي قد أبقته في كثير من الأمور على مستوى الأحكام الدينية المسبقة السائدة في عصره، بل وأخطر من ذلك أضاف هو إليها خرافة، صوفية العدد. فهو إذ

رفع العدد، الوحدة (الموناد) إلى مصاف المبدأ الأول لكافة الأشياء، وكان فيثاغورس ومدرسته يرون فيه رمزاً للكمال المثالي وللمبدأ «المذكر»، بينما كانوا ينظرون شذراً إلى «ديارا» (رمز النقص والمبدأ «المؤنث»)، كما رأوا في العدد ١٠ عدداً «إلهياً» ودلالة على الكمال الأعلى.

لقد ولد الإتجاه المثالي في فلسفة اليونان القديمة مع فيثاغورس ومدرسته. أما هيراقليطس الذي لم يكن عالماً رياضياً، وكان معادياً للمفهوم الرياضي المجرَّد عن الواقع، وميالاً لتصوُّر العالم من خلال المبادىء الشكلية للمنطق، فيبدو أنه كان يجد من السخف تماماً القبول بالفكرة الأساسية عندفيثاغورس وأتباعه والقائلة إن العدد هو المبدأ الأول لكل شيء. وهنا كانت نقطة ضعف الأفيزي لأنه إذا تناولنا الأشياء رياضياً، أي من ناحية عددها وعلاقتها الكمية، فإن هذه الفكرة الفيثاغورية لن تبدو سخيفة ولا غير مفهومه، بل على العكس، ستبدو عميقة علمياً، لأن الأشياء والعلاقات فيما بينها تتكيف تماماً مع التعريفات الكمية.

وهذا يبقى صحيحاً أيضاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن العلم يخضع أكثر فأكثر في عصرنا للرياضيات، أي في نهاية الأمر لهذه العلاقات العددية نفسها. وإذ اكتشف الفيثاغوريون أن ارتفاع نبرة الوتر الصوتي خاضع لطول هذا الوتر، لم يقتصر الفيثاغوريون

على أن يروا في ذلك « أعجوبة » (لأن الصوت، تلك الظاهرة « غير المفهومة » أصبح فجاة متعلقاً بطول الوتر) ، فلم يترددوا في مقارنة النظام الكوني بالآلة الموسيقية ، وحركة الاجرام السماوية ، « بموسيقى الكرات » ، من حيث هي انسجام كوني إلهي. وتقول الرواية إنّ الساموسي كان يسمع موسيقى الكرات الكونية.

ونظرية الانسجام، أو بالمعنى نفسه ، خضوع الكون للقوانين الحتمية هي نظرية مشتركة بين فيثاغورس وهيراقليطس ، فالاثنان يتصوران الانسجام بوصفة مبدأ أخلاقياً جمالياً. ولكن إذا كان فيثاغورس يرى في الانسجام الكوني (القانون الشامل) للعلاقات العددية بين الأشياء ويحاول جعل الرياضيات أساساً للجمال (للجمالية) ، فإن هيراقليطس البعيد عن النظرة الرياضية للعالم اكتفى بالتصريح بالطابع الموضوعي للجمال (للكون أو للانسجام الذي يرى في داخله وحدة الأضداد المتصارعة) . ومن جهة أخرى قد يحق لنا الظن أن هيراقليطس كان يستخدم النظرية الفيثاغورية عن النسب في مفاهيمه الأخلاقية والجمالية والفلسفية بشكل عام.

وقد ربط الفيثاغوريون ، على مثال هيراقليطس ، بين الانسجام وبين وحدة (توافق) الأضداد . ولكن إذا كانت الأضداد بالنسبة لهم شيئاً جامداً ، أضداداً لا يتحول الواحد منها إلى الآخر (أي أضداد مفهومة بشكل ميثافيزيقي) ، فعند الأفيزي كانت

الأضداد تبدو متحركة نسبياً يتحول الواحد منهـا إلى الآخر (أي أضداد مفهومة بشكل جدي). وكما يقول هيغل كانت الأضداد بالنسبة للفيثاغوريين «تحديدات ساكنة جافة لا عمل لها ولم تكن تحديدات جدليـة»[51]، وكـان أتبـاع فيثـاغـورس يخلطـون بين الانسجام أو «المزيج المتناسب» للأضداد على مستوى ما لا ندري أي عدد «وسط»، وذلك لتجميدها إلى الأبد. وإذ ينقلون مفهومهم الميتافيـزيقـي للانسجـام إلى مستـوى الحيـاة الاجتماعيـة، كـان الفيثاغوريون يحاولون، حيث وصلوا إلى السلطة، إقامة انسجام «مثالي»، وحدة متـوافقـة (النظـام) للتغلـب على كـل صراع للأضداد، وعلى كل تأثير على الحياة الاجتماعية من قبل نقاط الضعف البشرية، وكل عامل عبثي، وكل حدث غير متوقع. حلم أنصار الساموسي هذا في إقامة «انسجام مثالي» في الحياة شبيه بذلك الذي يهيمن على الكون، كان بالطبع حلماً شعرياً، ولكن المدن اليونانية في الوضع الذي كانت عليه لم تقدم أي أساس لقيام الانسجام المطلق فيها. وهذا ما جعل «الطاهرين» مـن طـائفـة الفيثاغوريين السياسية الدينية عندما كانوا يحتلون السلطة لا يبقون فيها طويلاً، فالناس كـانـوا يتمـردون ويقلبـون «القـديسين» و «الطاهرين».

وكانت فكرة النسبية غريبة تماماً عن الشكل الصوفي الديني

---

(٥١) ف. لينين، المؤلفات الكاملة، باريس - موسكو، مجلد ٣٨، ص ٢٣٥.

للتفكير عند الفيثاغوريين. يضاف إلى ذلك ضيق الأفق الرياضي في تفكير هؤلاء. ففي الرياضيات والحساب يرتكز الحكم الأخير إلى التعارض بين نتيجتين: « نعم هذا صحيح »، « لا هذا خطأ ». وبالضبط في ميدان الرياضيات المطبقة على الحياة العملية، قاد هذا المبدأ الفيثاغوريين إلى التأكيد الجازم أو إلى النفي القاطع غير المشروط بأي ظاهرة. وقد كان هذا غالباً مصدراً لأخطاء خطيرة من قبلهم، لأن الحياة أكثر تعقيداً، كما هو بديهي، من الرياضيات ومعادلاتها. وهذا ما جعل هيراقليطس، على ما يبدو، يقول عندما وضع الساموسي نصب عينيه: « إن معرفة الكثير من الأشياء لا تجعل الانسان يمتلك الذكاء ».

وبشكل عام كان الأفيزي يرى فيثاغورس شخصاً سيّىء المزاج إلى درجة تمنعه من أن يكون فيلسوفاً. ورغم الموضوعات المشتركة بينهما (نظرية الانسجام والقوانين الشاملة والمتناقضات) فقد كانت الخلافات عميقة بين المفكرين حول تفسير عدد من المسائل البالغة الأهمية. فثنائية فيثاغورس تقف في مواجهة وحدانية هيراقليطس. فبالنسبة لهذا الأخير يشكّل الكون كلاً موحداً، وهو لم يكن يماثل الروح بالجسد، ولكنه أيضاً لم يكن يعارض بينهما. أما فيثاغوروس فكان يؤكد على نظرية الجوهرين في الإنسان: الروح والجسد، وعلى وجود عالمين: عالمنا الأرضي هذا والعالم الآخر عالم ما بعد الموت. فمفهوم « الجسد كسجن

للروح » الذي طوَّره فيما بعد أفلاطون واللاهوتيون المسيحيون، انطلق مع الأورفيين الفيثاغوريين.

وكان الفيثاغوريون يرون في الروح مظهراً للانسجام الشامل (« موسيقى الكرات »)، ونوعاً من صوت آلة موسيقية ينبع انسجامها من علاقات عددية. وبفضل وحدة الروح البشرية مع الروح الكونية أو « الإلهية »، فإن الموسيقى التي تقلِّد موسيقى الكرات وتردد اللحن السماوي تؤثِّر بقوة على الانسان. ويعتبر الفيثاغوريون عندما يعطون أهمية بالغة للتربية الموسيقية أن الموسيقي « يمكن أن توقد الروح في وخدة من الانسجام الأزلي، وأن مهمة الموسيقى بالضبط تكمن في نقل هذا الانسجام من السماء إلى الأرض... من أجل دمج السمات العلوية ذات المصدر الإلهي للموسيقى، بالروح »[٥٢]. وإذا حذفنا فكرة المنشأ « الإلهي » للموسيقى والهدف الذي ينشده الفيثاغوريون من استخدام الموسيقى لصالح الدين، تبقى الإشارة إلى أن مفهومهم الجمالي للموسيقى من حيث هي « تقليد » لآلة موسيقية، للحن الكرات السماوية يستجيب لفكرة انسجام الكون. وبهذا الشكل تتدرج إحدى أقدم المفاهيم الجمالية (نظرية الموسيقى عند الفيثاغوريين) ضمن النظريات الكوسمولوجية فالكوسمولوجيا هي علم دراسة بنية الكون، والكون يشمل كل شيء لأنه النظام

---

(٥٢) ك. جيلبرت وج. كمون، تاريخ علم الجمال، موسكو، ١٩٦٠، ص ٢٤.

المنسجم للعالم. وقد بدأ الكوسمولوجيون بالتفلسف عن العالم بالبحث عن مبدأ أول واحد يندرج تحته اختلاف كل الأشياء وتنوّعها، ويثبت من خلاله التلاحم بينها كظاهرة لقانون وحيد عفوي يحكم العالم أو الكون (الانسجام الوحدة، الايقاع، التوافق، التناغم).

وقد كان الكوسمولوجيون اليونانيون الأول (علماء الطبيعة) يفهمون العالم كوحدة للأضداد: وحدة الحار والبارد واليابس والرّطب (أناكسيمندر)، والمضيء والمظلم والأصوات والنبرات العالية والمنخفضة (فيثاغورس وهيراقليطس. وبرأي أناكسيمندر ومن ثم هيراقليطس أن أحد الضدين يسيطر لزمن معين ثم يصل إلى قمته (إلى أعلى نقطة في «القياس» المعطى له)، فيبدأ بالانحدار ليترك لنقيضه أن يسيطر بدوره مؤقتاً. هذه العملية الدورية تذكر بدولاب يدور، وتعبر جيداً عن وتيرة حركة الكون، ومن هنا بالضبط تنبع فكرة أن أول علماء الكوسمولوجيا جعلوا شكل الكون كروياً «فضلاً عن الحركة الدائرية للاجرام السماوية السابحة في الفضاء»، فقد كانت الفكرة عندهم رمز الكمال في العالم (فيثاغورس). ومن فكرة خضوع الكون للقوانين التي تحكمه (الإنسجام ووتيرة الكون) نبعت فكرة العالم كتجسيد للجمال كزينة وكبنية كاملة للأشياء. فقد كان الجمال يُفهم على أنه شيء موضوعي وملازم للطبيعة بحد ذاتها وللحياة الانسانية وذلك منذ اللحظة التي يدرك فيها أن لا تعارض بين الاثنين بل وحدة

وثيقة. تلك هي السمات الأساسية « للمفهوم المتعاطف مع العالم عند الكوسمولوجيين في اليونان القديمة ».

هذه الرؤيا الفنية والجمالية للعالم المحكومة بمذهب التجسيم عند الفلاسفة اليونانين الأول ساهمت في جعلهم يفهمون الطبيعة ككل مترابط موحّد، حيث لا شيء يتوقّف عن الحركة والتغيُّر. هذه الطريقة البدائية « الساذجة ولكن الصحيحة من حيث الجوهر لتصوّر العالم هي طريقة الفلاسفة اليونانين في العصر القديم، وقد كان هيراقليطس أول من صاغها بوضوح: كل شيء موجود وغير موجود لأن كل شيء متحوّل، وكل شيء مُتغيّر باستمرار وينشأ ويزول »[٥٣].

---

(٥٣) ف. انجلس انتي دوهرنغ، المنشورات الاجتماعية، باريس، ص ٥٢.

الفصل الثاني

أسلوب هيراقليطس، وموقفه تجاه الأساطير والدين

١ ـ هيراقليطس، وأسلوب المناقضة والغيبيّات

لقد ظل اسم هيراقليطس من الأسماء الأكثر شعبية في تاريخ الفكر الفلسفي منذ العصور القديمة حتى أيامنا هذه. وقد حرص الفلاسفة من الاتجاهات والتيّارات المختلفة على أن يدلوا برأيهم حول هذا الموضوع. فانتقد أفلاطون أفكاره، وناقشه أرسطو، كما عاد الرواقيون إلى آرائه، كذلك أول آباء الكنيسة، واللاهوتيون والكتاب الصوفيون. وكان هيغل معجباً به. وكتب عنه لاسال كتاباً خاصاً في مجلدين صدر في برلين عام ١٨٥٨.
(Die philosophie heroclitos des Dunklen von Ephesos)
واعتبر نيتشه، هيراقليطس من كبار الفلاسفة، كما يرى فيه الوجوديون المعاصرون سلفهم البعيد. أما الفلاسفة، المتدينون من

المذاهب كافة، فبعد أن نصبوا هيراقليطس أباً لمذهب اللوغوس وللكلمة الإلهية، يعلنون أنه كان أول لاهوتي وأول مفكر ديني.

وإذا فسرت الهيراقليطية بأشكال متباينة وغالباً متناقضة (فقد كان في رأي البعض صوفياً، والبعض الآخر عقلانياً، ويصفه بعض الكتّاب بالمثالي وآخرون أنّه مادي، ويعلنه أناس ثنائياً وآخرون وجدانياً)، ويجب البحث عن سبب ذلك ليس فقط في الرغبات الذاتية عند الفلاسفة واللاهوتيين في أن «يضعوا إلى جانبهم» مفكراً بهذا العمق وهذه الأصالة، بل السبب يكمن أيضاً في أفكار الأفيزي ذاتها وفي طريقة تفكيره واللغة التي يستعملها، وخصوصية أسلوبه. فلا يمكن فهم مذهبه دون دراسة هذا الأسلوب. وهذا ليس ناتجاً فقط عن أن أسلوبه ليس متميزاً بوضوحه، وهو الملقب «بالغامض»، بل أيضاً بسبب الوحدة الداخلية لمفهومه عن العالم وأسلوبه، فأحدهما مشروط بالآخر والعكس صحيح. والأسلوب عند هذا الفيلسوف ليس فقط الشكل الكتابي لفكره، بل إنه يتداخل مع هذا الفكر من بدايته حتى نهايته. إنه عنصر ملازم للمحتوى النظري لمذهبه وجزء لا يتجزأ منه.

لقد لوحظ أن أسلوب هيراقليطس، لم يكن مألوفاً إبّان حياته. وقد بحث سقراط الذي كان يهتم بالوضوح والدقة في تعريف الأشياء والظواهر، أمام بعض الأشكال التي عبّر بها حكيم

أفيزيا عن أفكـاره. ومـن جهـة أخـرى كـان تعبير الأسلـوب الهيراقليطي يروق لأفلاطون وهو المتطلّب في مسألة الأسلوب.

وأسلوب الأفيزي مكثّف، وموجز، وحيوي. وكان أسلـوب هيراقليطس بشكل عام رصيناً متأنقاً، ولكنـه لم يخل أحيـانـاً مـن الإقذاع والسخرية اللاذعة، ولهجة أمثاله رسمية، تنبؤية وملهمة. والمرارة في عباراته ناتجة عن قناعته أن من يتكلم بلسانه هي الحكمة الكونية، اللوغوس، الكلمة النيرة، ومن قناعته أنـه أدرك الإيقاع الرقيق المُقلق للوجـود وقـانـون الحيـاة الأعلى. وهـو واثـق أن اللوغوس عنده ليس عقيدة عابرة، وهو ليس خاضعاً للقانون (Panta rhei) (كل شيء يجري) الذي اكتشفه بنفسه. وهو يعبّر في المقطوعة بـ ٩٢ بكلمات أرادها تنبؤية، فيقول: « إن العرّافة تنطق من فم مُلهمٌ فتسمعنا كلاماً « لا زينة » فيه ولا تكلف ولا مداورة، يبقى عبر آلاف السنين بفعل الفضيلة الإلهية ». وفي مقطع آخـر يقـول « إن المعلم الذي تقيم عـرافتـه في دلفـــوس لا يجزم « بشيء » ولا يخفي شيئـاً بـل يـوحـي » (ب ٩٣). ويبـدو أن الفيلسوف كان يحب أسلـوب عـرّافـات دلفـوس الدهليـزي، والصياغة المُبهمة لأسرار أيلوزيس، و « الأقوال المقدسـة » عنـد الأورفيين، وذلك تحديداً لأنه كان يرى في اللوغوس الذي صاغه شيئاً ما متميزاً عن العقل العادي، عن اللوغوس (بالمعنى العادي للكلمة: خطاب). كما أن اللجوء إلى أسلوب عرّافة دلفوس يفسّر أيضاً بكون الفيلسوف ذاته كان يحاول جاهداً التعبير عن فكره

« بالإشارات » ويفضّل التلميحات الغامضة على الإيضاحات المنظمة. وكان يصطدم في الحديث اليومي بعوائق بينة تحول دون تفسيره للشكل الذي يرى فيه العالم ومفهومه عنه، وأفكاره.

إن الكلمات والمفاهيم عندما تدل على ظواهر الواقع وتعبّر عنها، تقسم الأشياء والظواهر وترينا إيّاها ثابتة ساكنة، مما يفتت الكل الحي والوحيد إلى سلسلة من العناصر المتفردة. ولكن الافيزي كان يريد العكس، أي أن يثبت أن الحياة فوّارة فاعلة. ومن هنا يأتي البحث عن التعابير والأشكال البلاغية، والصور الفنية التي يتوصّل بواسطتها للكشف عن سر الوجود، الذي حلّ ألغازه، وعن اللوحة التناقضية للعالم، ومجمل الأشياء، وكان يتمكّن عبر الصور التي يختارها من التعبير، من جعلنا نحس ونسمع عندما يعرض الموضوعات المركزية من مذهبه بواسطة الإشارات أي: الصيرورة الأبدية الأكيدة للأشياء، وصراع الأضداد الأزلي، والعودة الأبدية من قبل الانسجام الكوني إلى ذاته. ومن هنا « طاب » لهيراقليطس، أن يجمع في عبارات أو جملة واحدة تصوّرات ومفاهيم متعارضة، ومن هنا تعلّقه بالتعابير الغريبة ظاهرياً (« نحن موجودون وغير موجودين »). وبالألغاز والتعارضات والمقارنات والمواجهات إلخ...

والأسلوب الهيراقليطي يفسَّر إلى حدّ بعيد بنظريته عن اللغة ومفهومه للعلاقة بين الكلمات والفكر.

فقد ارتبطت باسم هيراقليطس نظرية أصل اللغة المسماة « النظرية الطبيعية » « حسب الطبيعة » ، وذلك في مقابل النظرية المعارضة التي ارتبطت باسم ديموقريطس والمسماة « اصطلاحية » (وضعت بحرية).

ونظرية الأصل « الطبيعي » للغة التي يوحي بها الأفيزي عرضاً ، أو بالأحرى دون أن يحاول صياغتها [1] ، تكمن من حيث الجوهر فيما يلي : إن الكلمات وأسماء الأشياء ليست إشارات عبثية أو موضوعة وفق إرادة الناس ، بل هي تولد بالارتباط مع الأشياء وتعبّر عن طبيعتها . لذلك ، فاللغة والكلمات وما يعبر عن هذه وتلك مرتبطة دائماً بشكل وثيق فيما بينها برأي هيراقليطس ، من حيث هي شكل للفكر ، فالكلمة بالنسبة له تتطابق مع المحتوى الموضوعي للفكر ومع ما يعنيه هذا الفكر ، أي موضوعه . ولهذا من المبرر اعتبار هيراقليطس أباً لنظرية التماهي . بين اللغة والفكر(*) ذهب السفسطائيون إلى أبعد من ذلك فماثلوا بين الكلمة والشيء نفسه ، واعتبروا أن كل شيء جرى التفكير به

---

(١) ت . كومبارس ، مفكرو اليونان ، تاريخ الفلسفة القديمة ، باريس ، ١٩٠٨ ، المجلد الأول ، ص ٤١٥ .

(*) شيء طريف تجدر الإشارة إليه في اللغة اليونانية وهو أنّ كلمة « لوغوس » تعني في الوقت نفسه الكلام والفكر ، كما تعني أيضاً في آن معاً اللغة المحكية من ناحية شكلها الخارجي ومن ناحية مضمونها الداخلي ، أي معناها . واليونانيون يستخدمون كلمة واحدة للتعبير عن : « كلمة » « فكرة » ، « عقل » إلخ . . . ولكونهم مقتنعين بوحدة اللغة والفكر فقد تجنّبوا إقامة تعارض بينهما . وكان الرواقيون مثلهم مثل السوفسطائيين يؤكدون على التماهي بين اللغة والفكر .

بطريقة صحيحة شكلياً هو « فعلي ».

وليس من قبيل الصدفة أن أحد المفاهيم الأساسية عند الأفيزي، اللوغوس تحديداً، يعني عنده سواء الكلام أو الفكر أو الشيء الموجود ذاتياً. ولكن بما أن كل شيء موجود ذاتياً هو في الوقت نفسه متناقض داخلياً، فإن هيراقليطس يبحث في اللغة عن كلمات تعبّر عن الطبيعة التناقضية الملازمة للأشياء وعن وحدة الأضداد. وكلمة « لوغوس »، سواء من حيث وضعها السماعي أو من حيث معناها اللغوي الأصلي، ليست على علاقة وثيقة بالجوهر العام للكون. وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل هيراقليطس يستخدم كلمات أخرى للدلالة على هذا الجوهر كالاسم الميثولوجي زفس. واللوغوس عند الأفيزي من حيث هو « الحكمة العليا » لا يقبل لنفسه اسم زفس وذلك لكونه ليس مجرد إله-أحد فردي مثل زفس. وبالتالي يمكن أن يسمى (Zénos) فقط بمعنى الشمولية التي تجسّد وحدة الأضداد (الليل والنهار، الشتاء والصيف، الحرب والسلام، الجوع والشبع إلخ... ب ٦٧). وتحكم كل شيء (ب ١ - ٣١ - ٧٢ - ١١٤)، بمعنى مصدر الحياة (Zén) وكل شيء.

ويلاحظ عدد من الباحثين ان الأصوات المتشابهة الصادرة عن بعض الكلمات لها نفس الجذور المتساوية. ويحاول هيراقليطس أن يثبت في الوقت نفسه الطابع التناقضي للمفاهيم التي تشير إليها هذه

الكلمات أي أن يثبت، بكلمة أخرى، أن هذه الكلمات « تستخدم للتعبير عن مفاهيم متعارضة، وعن الجوهر المتناقض لظواهر الواقع التي تشير إليه »[٢٢].

وفي هذا يكمن مصدر الاهتمام الخاص الذي يوليه للجانب الصوتي المحض في اللغة، عندما تعبِّر كلمة واحدة عن ظاهرتين متناقضتين في الوقت نفسه، كما هي الحالة في المقطوعة ٤٨ : « إسم القوس حياة، وعمله موت »، فالكلمة اليونانية (Bios) تعني هنا الحياة، بينما الكلمة نفسها (Biós) مع وضع إشارة التركيز على المقطع الثاني من الكلمة تتخذ معنى القوس - (وهو سلاح يحمل الموت في حدِّه) يجد هيراقليطس نفس المصدر للتعبير عن مفاهيم متعارضة كـ « حقيقة »، ورأي : « إن الشيء الذي يعرفه ويلاحظه، الإنسان الأكثر اضطلاعاً » لا يعدو كونه رأيه هو (ب ٢٨). والأمر كذلك في مقاطع أخرى كالمقطع ٢٥، حيث كلمة (بؤس) مقابل (قدر).

إن حب هيراقليطس لأصوات الكلمات، وللعب على الألفاظ، والاستعارات جعل الآخرين يصفونه بالصوفي، بمعنى أن صوفيته تستند إلى أصوات الكلام « مثل صوفية الفيثاغوريين

---

(٢) ف. كاراكولاكوف، « مسألة اللغة عند هيراقليطس »، ص: ١٠٣. مجموعة لغة وأسلوب الكتّاب القدماء، ، مطبوعات جامعة الدولة في لينينغراد، ١٩٦٦. أنظر أيضاً أ. لوسيف، تاريخ علم الجمال القديم، موسكو، ١٩٦٣، صفحة ٣٦٤.

القائمة على الأعداد من حيث هي رموز »[٣]. كما يقال أيضاً وللسبب نفسه إن هيراقليطس وأتباعه كانوا منضمّين إلى طائفة دينية على شاكلة طائفة الأورفيين أو الفيثاغوريين[٤]. وهو قول مبالغ فيه جداً، فالفيثاغوريون أوجدوا دون شك نظاماً صوفياً للأعداد، ولكنّ هيراقليطس لم يحذُ حذوهم، بينما يختص بالكلمات من حيث هي تأليف للأصوات. وفوق ذلك من الخطأ الظن أن هيراقليطس وأتباعه متجانسون تماماً ذلك أن مدرسة الإيليّين تفصل بينه وبينهم، والإيليون هم الذين درسوا بشكل خاص مسألة العلاقة بين اللغة والفكر، وقد كان الأفيزي مأخوذاً « بموسيقى » الكلمات، وقد انكب بشكل متعمّد على استخدام القدرة الإيحائية للكلمات، وعلى التباين بين الكلمات المتقاربة من حيث اللفظ، ولكنها متميزة من حيث معناها، وهكذا دواليك فهو يستخدم في المقطوعة ٧٢ مثلاً، خارج الأصل الفقهي، لعباً على الألفاظ يتيح له التعبير عن محتوى اللوغوس من حيث هو يحكم كل شيء، ومن حيث هو جوهر الكون. الكلمة... في الجملة... تسمع تقريباً مثل... (تماس، صلة) و... هي من مصدر... (توافق، تطابق). الأمر نفسه بالنسبة للمقاطع ٥٠ و ٥١ حيث يستخدم الكلمة... (...): « بالإستماع، ليس لنفسي أنا، بل

---

(٣) أ. ماكوفلسكي، الفلاسفة ما قبل سقراط، الجزء الأول، قازان، ١٩١٤، ص: ١١٨.

(٤) ج. طومسون، الفلاسفة الأوَل، لندن، ١٩٥٥، المجلد الثاني، ص: ٢٧٥.

للوغوس، من الحكمة التسليم بـ (...) أن الكل واحد ». « لا يعرفون كيف النشاز يتعلق بنفسه (...) ». واحدة من السمات الأكثر بروزاً وخصوصية لأسلوب المفكر الأفيزي هي الأهمية التي ينسبها لنبرة الكلمات، ولتناسق أجزاء المقال، ولاستخدام « الإستعارات » الرنانة.

وكما لاحظنا سابقاً، يرتبط أسلوب هيراقليطس ارتباطاً وثيقاً بمحتوى المذهب الذي كان يصوغه. وإذ يجمع مفاهيم متناقضة (وهنا مصدر « الغموض ») يفعل هيراقليطس ذلك بهدف التعبير من خلاله عن الجوهر المتناقض للأشياء، ووحدة الأضداد التي كان أول من فهمها. ويعزو بعض المؤرخين أسلوب هيراقليطس في التعبير عن أفكاره ومحتوى مذهبه، إلى أصله الملكي الكهنوتي. يقول أرسطو: « ... إن الملك يسهر بالدرجة الأولى على الاحتفال بالأسرار بالتعاون مع الأعوان المختارين من قبل الشعب » [٥]، أي أن أفراد العائلة الملكية يملكون حقاً وراثياً بالقيام بوظائف كُهّان أسرار إيلوزيس المقدسة في ديمتروس وكوريس. ومن هنا يُستنتج أنّ الانتماء لسلالة الحكّام، وبالتالي الحق في لقب الملك الكاهن [٦]..

---

(٥) أرسطو: دستور أثينا، باريس، ١٩٤١، ص: ٦١.

(٦) أ. ماكوفلسكي: « أسلوبه هو أسلوب (الملوك ـ الكهنة) » (الفلاسفة ما قبل سقراط، الجزء الأول، ١٩١٤، ص: ١١٤). « هيراقليطس، سليل العائلة الملكية، الملك ـ الكاهن بالوراثة، كان يعبر بأسلوبه الديني لهذا السبب » (جورج طومسون، المرجع المذكور، الجزء الأول صفحة ١٣٥).

وهو الذي جعل الأفيزي يكتب بهذا الأسلوب الذي يوصف بالكهنوتي.

يفترض المؤرخ الماركسي جورج طومسون أن الكتاب الذي وضعه هيراقليطس في هيكل آرتيمس في أفيزيا كان له شكل « الأفكار المعروضة بطريقة كهنوتية خاصة بأسرار إيلوزيس والأورفيين » (٧) ويشير جورج طومسون دعماً لموضوعته إلى أن الأفيزي يستخدم كلمة « لوغوس في المقطوعتين ٥٠ و ٥١ ، ويستخدم في المقطوعتين ١ و ٣٤ كلمة « عاجز عن الفهم » بالارتباط مع التدرب على الأسرار ، أي بالمعنى الصوفي. ومن هنا يستنتج الكاتب « أن هيراقليطس يعبّر عن أفكاره عن الكون بشكل خواطر صوفية مبنيّة على التقاليد الكهنوتية النابعة من منشئه الملكي ». (٨) وإنه اتبع أيضاً لذلك تقاليد الفيثاغوريين الذين كانوا ينظّمون الجماعات الصوفية على شاكلة الأورفيين. موضوعة طومسون هذه حول العلاقة الوثيقة بين مذهب هيراقليطس وبين « الأقوال المقدسة » في الأسرار تطوّر وجهة نظر ف. كورنفورد الذي توصل في كتابه (من الدين إلى الفلسفة) إلى استنتاج ان الفلاسفة اليونانيين كانوا « يُعمّقون الأفكار الدينية مستقين جذورها من البنية العشائرية للمجتمع »، وأن « جذور الفلسفة

(٧) ج. طومسون، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص: ٢٧٣.
(٨) المرجع السابق، ص: ٢٧٥

اليونانية تمتد إلى الديانات القديمة في الشرق الأوسط »[9].

كما أن إدوارد نوردن يتوصَّل في كتابه agnostos theos إلى النتيجة نفسها.

هذه النظرة لمصادر الهيراقليطية يشترك فيها في الغرب مع نوردن وكورنفورد وطومسون، مجموعة من المنظِّرين أمثال أرنست هوفمان الذي يُرجع منطق الأفيزي إلى ما قبل تاريخ المنطق واصفاً إياه بأنه المنطق الأثري[10]، وويلهلم نسلة الذي يعتقد أن هيراقليطس مرتبط مباشرة بالأسرار الأورفية وبالديانة الشعبية يؤكد لدعم رأيه أن الأفيزي كان يستخدم الكلمات « جَهِلَ » و « عاجز عن الفهم » بمعناها الصوفي.

ويقول كيرك إن هيراقليطس يربط بالديانة الشعبية وبالميثولوجيا الكلمات التي يستخدمها « تطهَّر » (ب ٥) و « وحل » (ب ١٣)، وعبارة « كان وما زال وسيبقى » (ب ٣٠)، والصور الميثولوجية مثل العدالة (ب ٢٨) وزفس (ب ٣٢) وآلهة الثأر (ب ٩٤)[11].

ويعتبر عدد من الباحثين (ومن بينهم الإنكليزي و. جاغر)

---

(٩) المرجع السابق، ص: ١٣١.

(١٠) E. Hoffmann, Die Spracle und die archaische Logich, Tubingen, 1925.

(١١) G. S. Kirk, Heraclitus, the cosmic fragments, cambridge, 1954.

مع نوردن أن المقطوعة ٥٣ « القتـال هـو أبـو كـل الكـائنـات وملكها » ليست سوى شكـل آخـر مـن نشيـد وُضـع لتمجيـد زفس[١٢].

وبرأي الفرنسية كليمانس رانو أن مقطوعات هيراقليطس التي نجد فيها كلمات « الواحد الحكيم الوحيـد » (ب ، ٣٢ ، ٥٠ ، ٤١ ، ١٠٨) هي أيضاً من أقوال نشيد مقدس، كما تقول أيضاً إن المقطـوعـات التي تحتـوي على كلمات « طـــريـــق » (ب ٧١) ، و « علاقات ثابتة » ، « على خلاف » (ب ٧٢) ، « إنهم غـائبـون وهم حاضرون » (ب ٣٤) و « لا يعلم أين يسير » (ب ١١٧) ، هي صورة للأسلوب الإنشائـي للأسرار الذي نجده أيضـاً عنـد أسخيلوس[١٣].

وتضيف أ . يوانيدس ، الباحثة اليونانية المعاصرة ، أن استخدام هيراقليطس للشعارات الدينية والشعرية مثل « آلهة الثأر مساعدة العـدالة » (ب ٩٤) ، « جبـــل زفس الطـــاهـــر » (ب ١٢٠) ، « التشكيك » (ب ٨٦) ، « إنهم لا يفهمون » (ب ٥١) ، « الكل بواسطـة الكـل » (ب ٤١) ، « الفصـول التي تحمـل كـل شيء » (ب ١٠٠) ، « أقـــوال وأعمال » ، (ب ١ ، ٧٣ ، ١١٢) إلـــخ ؛

---

(١٢) M. Jaeger, the theology of the Early Greek philosophers, oxford, 1947, p: 230.

(١٣) س . رانـو : هيراقليطس أو الإنسـان بين الأشيـاء والكلمات، بـاريس، ١٩٥٩ ، ص : ٢٤٠ .

يكشف ارتباطه بالأسرار وديانة الشعب رغم التهجمات التي تتعرض لها الممارسة الدينية الشعبية في سلسلة من المقطوعات الأخرى التي كتبها الفيلسوف.

إن ما قلناه يثبت بشكل قاطع وجود علاقة بين أسلوب هيراقليطس وأسلوب «الأقوال المقدسة» في الأسرار الأورفية وأسرار إيلوزيس، وأسلوب الأناشيد الدينية أيضاً. ولكننا نرى أنه يجب الحذر من الاعتقاد انطلاقاً من ذلك، أن فلسفة هيراقليطس ليست سوى «تفكير صوفي» عن الكون على الطريقة الكهنوتية الخاصة من حيث هو وريث لقب: الملك ـ الكاهن.

ونقول ذلك على الأقل بسبب أن المصطلحات الميثولوجية الدينية، ومن بينها مصطلحات الأسرار، ليست إطلاقاً المصدر الوحيد والرئيسي الذي غرفت منه الفلسفة صورها وعباراتها للتعبير عن أفكار مجردة. ويلاحظ الكاتب الروماني إيون بانو في معرض دحضه للقول الذي يجعل هيراقليطس مؤمناً ساذجاً أن «هيراقليطس يستعير الكلام من الميدان السياسي ـ الحقوقي كما يستعيره من ميدان الاقتصاد وعلم النفس، إلخ»[١٤].

ولن نتوقف هنا عند مسألة العلاقة بين أسلوب هيراقليطس وآرائه السياسية ومنشئه وسمات مزاجه، لأنه إذا كان كل هذا

---

(١٤) أ. بانو، هيراقليطس الأفيزي، بوخارست، ١٩٦٣، ص: ٣٦.

يفسِّر شيئاً ما، فهو بالتحديد ما قلناه سابقاً من أن أسلوبه « الكهنوتي » ليس ناجماً في هذه الحالة عن انتمائه إلى عائلة كهنوتية، لأن مقطوعات المفكَر التي عبَّرت عن أصله وأرستقراطيته تتميز تحديداً بوضوحها وانعدام الغموض فيها. وحتى عندما نكتشف أسلوباً كهنوتياً في هذه المقطوعات (ب ٤٩، ١٢١، ١٠٤، ٣٩، إلخ)، أسلوب « الأقوال المقدسة » الخاص بالأسرار، فهذا لا يثبت شيئاً: فالصور البلاغية التي يستخدمها الأفيزي ستتطور فيما بعد على يد غورغياس في المداخلات التي ألقاها على الناس والتي يكفي اسمها للدلالة عليها. إننا نجد أمثال هذه التعابير عند العديد من الكتّاب اليونانيين والرومان، وحتى في العهد القديم والعهد الجديد. ونرى بناء عليه أن المنشأ الاجتماعي وغيره من العوامل المشابهة لا تحدد أوتوماتيكياً أسلوب كاتب معيَّن.

وتشكَل المناقضة سمة مميزة لأسلوب هيراقليطس وغورغياس كما كان توسيديد يلجأ إليها في التاريخ. والمناقضة هي الأسلوب البلاغي المفضّل عند الخطباء اليونانيين وخاصة أعظمهم ديموستين [١٥].

---

(١٥) كان خطباء العصر القديم يعتبرون المقطع التالي لديموستين بعنوان على التاج الذي يحاكي فيه إيشينوس بمنهج المعارضة، كنموذج للمناقضة في فن الفصاحة: « لقد كنتم تعلّمون الأحرف الأولى وكنت أنا أرتاد المدارس، وخدمتم كمتدربين وأنا كنت مدرباً... وعملتم لصالح أعدائنا وعملت من أجل الوطن » (ديموستين خطاب على التاج، باريس، ١٨٥٢، ص: ٣١٦، ٣١٨).

ويـرى أ. نـوردن و ج. طـــومســـون[١٦]. أن هيراقليطس وأمبادوكليس، وأول الخطباء اليونانيين غورغيـاس وكـوراكس وتيزياس كانوا كلهم يستقون أسلوبهم ومحتوى وشكل خطبهم من « مصدر واحد: الطقوس الدينية »، والطقوس والصلوات الجنائزية والمدائح والأناشيد التي نرى فيها نفس المناقضات التي نراها عند هيراقليطس وغورغياس، إلخ.

طبعاً إن وجود، وحتى هيمنة المناقضة في الأسلوب الطقوسي وفي لغة هيراقليطس وغورغياس، يجعلاننا نقبل بالمنشأ الطقوسي لتعابيرهما. ولكن أسلوب المناقضة من حيث هو شكل أدبي عامة يمكن أن يتلبَّس أيَ مضمون. فهو عند غورغياس شكلي تماماً وخارجي نظراً لافتقار خطبه إلى الأفكار وضحالة مضمونها، كما هو الأمر مثلاً في مديـح هيلانـة الذي يعتبره هـو نفســه تسليـة و « لعبة فكرية ».

إن أسلوب المناقضة أو النقائـض هـو سمـة خـاصـة أيضـاً بالأناشيد المعاصرة (كما في النشيد الأممي: « نحن لسنا شيئاً فلنكن كل شيء »)؛ هذا يعني فقط أن هذا الشكل يمكن أن يستخدم في

---

(١٦) « لقد كانت الجنائزية مرتبطة بالتراتيل أثناء مراسيم الجنازة. ولكنها تميزت عنها بأنها كانت تلقى ولا ترتل، كما ارتبطت بـالمدائـح، امتـداح الإنسـان وعملـه، لارتباط هذه الأخيرة بالأناشيد التي تتميز عن المدائح بكونها كانت تغنى، في حين أن المدائح كانت تلقى وتوجَّه لإنسان وليس لإله ». (ج. طومسون المرجع المذكور، الجزء الثاني، ص: ١٣٣).

أي كتابة نثرية أو شعرية (طبعاً هناك بعض الانفعال الذي يلازم نقائض من هذا النوع).

أما نحن فنرى أن المصدر الأول للأشكال البلاغية وللأسلوب الطقوسي عند الفلاسفة والبلاغيين اليونانيين الأوائل ومصدر « التراتيل » و « الأقوال المقدسة » في الأسرار يكمن في لغة الشعب المحكية وفي الإبداع اللغوي للشعب كله.

وقد كان الأسلوب الكهنوتي أو الطقوسي للتراتيل الجنائزية والمدائح والأناشيد شكلاً من أشكال الإبداع الشعبي أيضاً، أي المصدر العام. أما فيما يتعلق بالصلوات الجنائزية ومدائح البلاغيين والكتّاب اليونان، سواء من حيث شكلها أو من حيث مضمونها، فهي لم تكن نابعة فقط من المخزون الكلامي الذي تملكه الطقوس، بل كانت تستلهم أيضاً لغة الشعب، ذات الثراء الهائل ومواهبه الفنية، والتقاليد الجمالية والفنية القديمة العهد في اليونان.

إن درة الفصاحة اليونانية، الرثاء الذي وضعه توسيديد لبيريكليس تشكل نموذجاً عن اللغة الشعبية ذات الأسلوب الرائع وضعه سيدٌ من أسياد الكلام لا يُجارى. فهي تزخر بالمناقضات والجمل والكلمات المتعارضة، وهو شيء جد طبيعي لأن التعارضات في اللغة اليونانية تسهّل إلى حد كبير جعل الأفكار المنوي التعبير عنها بليغة ودقيقة. وإذا أسقطنا بهذا الشكل موضوعة الأصل الطقوسي التام للبلاغة، فسنسقط معها موضوعة

الأصل «الكهنوتي» والترتيلي لأسلوب هيراقليطس سقوطاً تاماً، كما سيسقط الرأي القائل إن فلسفة الأفيزي ليست سوى مجموعة من الأفكار المبنيَّة على التقاليد الصوفية الكهنوتية [١٧].

لقد عرَّف نوردن أسلوب هيراقليطس أنّه موازنة بين عبارات (Satzparallelimus)، ودعاه ج. طومسون أسلوب المناقضة «Antithetical style». إن كون هيراقليطس يستخدم أسلوب المناقضة غالباً، فهو واقع لا يمكن إنكاره، ولكنه استخدم أيضاً صوراً وتعابير أخرى تعجُّ بها اللغة اليونانية الشعبية. فالمناقضة عند الأفيزي مصحوبة عادة برصف تناظري متشابك للجمل، وذلك ليس فقط بهدف تقوية الانطباع الذي تحدثه أفكاره، بل بالأحرى للتعبير بشكل أفضل عن مفهومه لوحدة وصراع الأضداد. وقد لجأ إلى التعارض «الإجباري» إذا صحَّ القول بين مختلف المفاهيم والصور والتصوُّرات، من أجل تلك الغاية بالضبط. فقد كان الخيال الفني الواسع عند الفيلسوف يساعده في اكتشاف سمات مشتركة بين أشياء لا جامع بينها. كما أن الهوى الذي انطبع به أسلوب هيراقليطس وكل جملة عنده، بشكل أو بآخر، يعطي لأسلوبه حيوية نادرة. وهذا دون شك هو ما جعل جملة تنطبع في الذاكرة بشكل راسخ، رغم طابعها الغريب أحياناً والمتناقض والغامض.

---

(١٧) ج. طومسون، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص: ١٣٥.

وهل تنقص الأمثلة ؟ .

إليكم بها : « لا يمكن النزول إلى نفس النهر مرتين » (ب ٩١) ، « القتال هو أب كل الكائنات وملك كل الكائنات » (ب ٥٣) ، « عندما تستمعون ، ليس إلي بل إلى اللوغوس ، يصبح من الحكمة القولَ إن الكل واحد » (ب ٥٠) ، « هناك شيء يفضله الفاضلون على كل ما عداه : إنهم يفضلون المجد الأبدي على الأشياء الزائلة » (ب ٢٩) ، وبإمكاننا إطالة اللائحة بعد .

وإلى جانب المناقضة كان هيراقليطس يستخدم أيضاً أسلوب (Oximoron) ، أي التعارض المركّز بين مفاهيم لا تترافق بشكل ثنائي عادة ، ومن هنا الطابع الغريب لجملة تُقال هكذا : « إننا ننزل ولا ننزل في نفس النهر » (أ ـ ٤٩) ، « نحن موجودون وغير موجودين » ، « خالدون وزائلون » (ب ـ ٦٢) ، « ما قُصَّ بالاتجاه المعاكس يلتحم » (ب ـ ٨) ، وهكذا دواليك .

إن مقطوعات الأفيزي التي وصلت إلينا لا تبدو إثباتاً على أنه كان يستهدف عرض آرائه بطريقة منتظمة أو تقديم تحليل شامل لها [١٨] . وحتى يمكن القول إنه لا يوجد عند هيراقليطس نظام

---

(١٨) صحيح أن هدفاً كهذا يرتسم عند الفيلسوف عندما يقول في المقطوعة الأولى : « إن البشر يشبهون أشخاصاً لا تجربة لهم ، منكبّين على أقوال وأفعال شبيهة بالتي أقوم أنا بها ، مميِّزين كل شيء حسب طبيعته ، وشارحين هذه الطبيعة » . ولكن الفيلسوف لم يتحدث إطلاقاً عن هذا الموضوع فيما بعد .

متناسق ومترابط لعرض أفكاره.

فهيراقليطس يستخدم غالباً الحكم، والأمثال، والأقوال السائرة، ويمتلىء أسلوبه بمثل هذه الأشياء عندما يريد التعبير بإيجاز عن فكرة يجب أن نتذكرها: «إذا كانت السعادة تكمن في لذات الجسد، فسنقول إن الثيران التي تجد شعيراً لتأكله سعيدة». (ب-٤)، «الذي لا يؤمل لن يجد ما لا يؤمل به، لأنه لا يوجد ولا ينال» (ب-١٨)، «إن الباحثين عن الذهب يحفرون تراباً كثيراً ويجدون ذهباً قليلاً» (ب-٢٢) إلخ.

وبالإضافة إلى الأمثال الخيالية والحكم، يتميز إيجازه بتعميم أشياء مختلفة، رابطاً إياها بواسطة خيط يجعل الفكرة مفهومة ومعبِّرة، وإذا كانت المناقضة تلقي ضوءاً شديداً على ظاهرة واحدة فإن المثل يتميز بطابعه المكثف من الناحية الفكرية التي يحتويها ويغني محتواه. وفي هذا الإطار يلاحظ الجميع الكثافة العقلية البالغة لجملة هيراقليطس وقوة التعبير الفني النادرة المثال فيها.

كما تتجلى أصالة الأسلوب الهيراقليطي حتى في جمل تبدو ظاهرياً غير ذات معنى: «التمتع في الوحل» (ب-١٣). فجملة هيراقليطس المشدودة كالقوس تصيب هدفها. وليس من قبيل

الصدفة أن شبَّه أفلاطون أسلوب هيراقليطس بقوة السهم الطائر [١٩].

إن جمل هيراقليطس التي « بالكاد تظهر » أحياناً غنى محتوى الفكرة المعبّر عنها، تصيب الإنسان بالذهول بحيويتها البالغة « الزمن هو طفل » (ب ٥٢)، « غزارة المعرفة لا تعلّم التفكير » (ب ـ ٤٠)، « ألشيء نفسه فينا : الحي والميت » (ب ـ ٨٨)، « تجب معرفة أن الحرب عامة وأن العدالة صراع ... » (ب ـ ٨٠). هذه المقطوعة ترن بشكل مرضي كهنوتي وصارم على طريقة العرافات.

لقد كان هيراقليطس برأي بعض الباحثين أستاذاً في فن تحويل الحكم الشعبية البسيطة إلى خواطر فلسفية « يجب إطفاء التطرّف أكثر من الحريق » (ب ـ ٤٣)، « مزاج الإنسان هو عبقريته، وشيطانه » (ب ـ ١١٩)، « إنه يرتاح عندما يتحول » (ب ـ ٨٤)، « من المتعب التألم والانحناء أمام نفس (الاساتذة) » (ب ـ ٨٤).

إن الكثير من أمثال الأفيزي تذكرنا بالحكم والأقوال والألغاز التي كانت شائعة في اليونان حينذاك. وتقول أ. يوانيدس المذكورة أعلاه، في محاولة لإلقاء الضوء على العلاقة بين أسلوب

(١٩) أفلاطون، تياتيتس، ١٨٠ أ.

الفيلسوف وبين الحكم والألغاز التي كانت شائعة، إن المقطوعة ٤٨ « إسم القوس حياة (Biós) وفعله موت (Bios) » تشابه تماماً تلميحاً باللغة اليونانية بشكل لغز : « ما الذي هو حياة باسمه وموت بفعله »؟. وفيما يتعلق بالمقطوعة ٥٦ ، فإن لها شكل اللغز بوضوح « إن الناس مخدوعون حول معرفة العالم المرئي، إلى حد ما ، مثل هوميروس الذي، رغم كونه أكثر حكمة من كل اليونانيين الباقين، خدعه أطفال كانوا يقتلون poux ، فقالوا له : « ما نراه ونأخذه فسنتركه، وما لا نراه ولا نأخذه فسنحمله معنا » .

إن الألغاز والاحاجي تتميز بأنها تشير بشكل مُحوَّر إلى الشيء أو الظاهرة المطلوب فهمها، على أن تثير الكلمات شيئاً من الخيال عند الشخص المخاطب مثلاً « إنه يصفِّر دون فم » : « الهواء » . وهنا من الضروري بذل بعض الجهد العقلي. ذلك أنه كما قال هيراقليطس، فالأحجية المطروحة لا تكشف عن الشيء بل تكتفي بالتلميح إليه « بالإشارات » . وقد كان كتّاب العصر القديم يصفون الأفيزي بأنه « لغزي » . وذلك ليس دون سبب، فنقطة ضعف الفيلسوف أمام التلميحات والأمثال والغرائب واضحة للعيان، أما فيما يختص بالأمثال فيقال عادة في الواقع إنه يكفي لبنائها الإشارة إلى أحد مظاهر الحياة. وإذ نصدق المثل ننسى مع هذا أنه يتضمّن صورة بشكل عام، أي أنه رمزي . فالمثل

يبقى دائماً، بهذا الشكل أو ذاك، حيوياً خيالياً وموجزاً. وهو يكشف ناحية نموذجية من حالة ملموسة للتعبير عن فكرة مجرَّدة ولكن بواسطة الصورة دائماً، وهي صورة تخفي وتوحي في آن معاً بالاستنتاج المجرَّد.

إن أسلوب هيراقليطس هو بهذا الخيال والشاعرية لأنه مليء بالأمثال والمناقضات من جهة أخرى كان الأفيزي وهو يعبّر عن أفكاره، يعلق أهمية كبرى على الناحية اللفظية في اللغة التي نستخدمها وعلى صوتية الكلمات وإيقاعها وعلى التراصف التناظري لكلماته وجمله. ولم يفوِّت أي فرصة وهو يتبع هذه الغاية، دون أن يستخدم قوة تعبير الكلمات التي يختارها وإيجازها، والصور المكيفة مع الأمثال والحكم والأقوال المأثورة والأحاجي التي يحبها الشعب. وإذا كانت لغة العرافة في الميثولوجيا اليونانية، وأسلوب عرَّافات دلفوس يروقان له، فذلك عائد أيضاً لإيجازها ولكونها «منعشة»، «بلا زينة ولا تصنع» (ب-٩٢). فالعرَّافة لا تحاول أن تعبِّر حسب رغبة الآخرين، وعرَّافة دلفوس تتكلم قليلاً ولا تخفي شيئاً، «إنها تشير» (ب٩٣) وهذا لأنه، لكي يفهم ما يقوله هيراقليطس وما تقوله العرَّافة أيضاً، يجب الوصول إلى بعض التوتر الفكري، كما يعلَم الأفيزي. وهو يشير إلى أن «اللوغوس» عنده لا يقابل ما يزعمه «أسياد الجمهور» (ب-٥٧). هذا اللوغوس يلقاه الناس ولكنهم لا يفهمونه رغم

تظاهرهم بالقدرة على ذلك. (ب- ١- ٢- ١٧- ٣٤إلخ).
ويتولد انطباع أن مفكّر أفيزيا يعلّق قليلاً من الآمال، وهو يشرح نظريته عن اللوغوس وعن وحدة وصراع الأضداد، عن قوله (إن كل شيء يجري)، على الإمكانات الوصفية للكلمات (فالوصف يقتل الكل الوحيد والخافق بالحياة، إذا قسم الأشياء وأظهرها منفصلة كل على حدة)، في حين يعلّق أكبْر أمله على الوسائل الإيحائية القوية للكلمات، وعلى جانبها الصوتي والإيقاعي والخيالي الشعري. إن الوصف لا يوقظ ملكة الخيال إذا أشار للأشياء مباشرة، ولا يترك بصماته في النفس. والأمر بخلاف ذلك، فيما يتعلق بالوسائل التعبيرية للغة وإشاراتها التي تكشف الفكرة المجرَّدة بواسطة الإشارات المذكورة، ولا تخفي منها شيئاً. «والصورة» الملموسة تحتوي العام بشكل خفي، و «تشير» إليه بشكل غير مباشر. ولكونها لوحة حية فهي تترك انطباعاً لأنها موجزة وشاملة وليست وصفية ولا جزئية، فهوميروس لم يأبه كثيراً لوصف جمال هيلانة بشكل مفصَّل، بل أعطى عنه فكرة كافية عندما جعل العجزة يقولون عند رؤيتها: «لا يحق لنا لوم الطرواديين ولا الآخيين ذوي عضل السيقان القوية، إذا هم تألموا وذاقوا ألوان العذاب من أجل امرأة كهذه». (الإلياذة النشيد الثالث، ١٥٦). وكان هيراقليطس يستخدم لكي يترك انطباعاً، نفس طريقة العرض الشعري غير المباشر للأشياء، مع فارق أن هوميروس كان يفعل ذلك لكي لا تَنسى شخصيات أناشيده، بينما

هيراقليطس كان يبتغي زيادة تأثير أفكاره. وإذا كان يستخدم لغة خيالية وفنية لكي ينقل أفكاره، لم يكن يكتفي بالطبع باعتبار مهمته منتهية بمجرد أنه عبَّر بأسلوب جلي عن الموضوع أو الظاهرة التي يريد تفسيرها. كما أن لغة هيراقليطس تتميز بالفكرة التي يعطيها عن الجانب المجرَّد العام والمشترك بين الظواهر، وبموضوعاته المقدمة بشكل تجريدي.

ولننتقل الآن إلى مسألة العلاقة بين الصور والمفاهيم المجرَّدة عند هيراقليطس.

٢ ـ الفكر التخيلي ومفاهيم هيراقليطس الفلسفية

يمكننا القول، على غرار أرسطو، إن اللغة (مثلها مثل الشعر من هذه الناحية) هي فلسفية. إن الكلمة تكتسب سمات الفكرة المجردة عندما تعبِّر عنها. والكلام يدخل بوصفه عنصراً نظرياً وفلسفياً، من حيث هو تجريد وتعميم[٢٠].

إن الكلمة لا تؤثر علينا فقط، من خلال محتوى المفهوم الذي تتضمنه، بل تؤثر أيضاً بالقوة التعبيرية والانفعالية التي تملكها.

(٢٠) ن. دمتريبغا، الكلام والتصور، موسكو، ١٩٦٢، ص: ١٦.

هذه بشكل خاص حالـة الكلام الفني الذي ينشـأ مفعـولـه عـن الصورة الحية والأصيلة التي يجعلها تبرز أمامنا وتصيبنا بدهشة تجعلنا نستوعبها في ذاتها.

وإذا عدنا إلى هيراقليطس وأسلوبه، تولّد عندنا انطباع أنّ هذا الأخير يشكّل نموذجاً للاستفادة القصوى من القدرة الفنيـة للكلام كوسيلة للتعبير، وبالتالي «لبث الحياة» في الأفكار على الصعيد الموسيقي، بالقدر الذي يكون ذلك فيه ممكناً في مجال الفكر الفلسفي المجرَّد. وفي هذا الإطار يتجاوز الأفيزي حتى حدود ما هو مقبول أحياناً على حساب وضوح ودقة الفكرة اللذين تضر بها الصـورة ذات المعـاني الضمنيـة المتعـددة. ففـي الحقيقة لا يمكن أن نفهم بوضوح تام ماذا يعني هيراقليطس عندما يقول بشكل واضح السخرية: «إن الحمير تفضّل القش كثيراً على الذهب» (ب-٩).

ويحب هيراقليطس الكلمات ذات المعاني المتعددة وديناميكية الكلمات في أمثلة الفصاحة. فالكلمات نفسها تكتسب لديه، حسب إطارها، معنى مختلفاً حتى في الجملة نفسها، وذلك من خلال التركيز الذي يضعه فيها (عندما يستخدم مثلاً، وعن عمد، في المقطوعة ٩ المذكورة أعلاه، التقارب في اللغة اليونانية بين كلمات حمير، قش، ذهب)، ويلجأ الأفيزي عادة إلى الديناميكية والمعنى «الملمـوس»، إذا صـح القـول، إلى كلماتٍ مثـل «نهر»،

« معركة » ، « برق » ، « ثيران » ، « حمير » ، « شعير » ، « طفل » ، « لعب أطفال » إلخ... بغية نسخ أفكاره عن الطابع الديناميكي المتغيِّر للوجود. وللسبب نفسه أيضاً يظهر بجلاء نفوره من التعريفات الثابتة والمعطاة مرة وإلى الأبد. وهذا يتصل أيضاً بتعريفه الأساسي ، أي تعريف اللوغوس الذي يقارنه تارة بالقانون الشامل « العام » ، وطوراً « بالنار الروحانية أو حتى « بالقتال » ، وأحياناً أخرى بديكا (تجسيد العدالة). تلك هي « تقلبات » الكلمات عند هيراقليطس والتي تفسّر « بقناعته أنّ معنى الكلمة ليس شيئاً مستقلاً ، بل هو يحمل دائماً المضمون الملموس للجملة التي تقع فيها ». وما هو أكثر غرابة أيضاً ، كما يلاحظ الإنكليزي ج.س. كيرك [21] ، هو أن معنى الكلمة نفسها يتغير (ويتغير معها معنى المفهوم المعني تماماً) في المقطوعة الواحدة. تلك بالضبط حالة كلمة « معركة » في المقطوعة ٥٣ ، « المعركة هي أب كل الكائنات وملك كل الكائنات ، فقد عينت البعض آلهة والبعض الآخر بشراً ، وجعلت من البعض عبيداً ، ومن الآخرين أحراراً ». وفي هذه الحالة تعني كلمة معركة هنا معنى فلسفياً عاماً في بداية المقطع ، بينما تتخذ في المقطع التالي معناها العادي « قتال ». وهي ملاحظة جديرة بالاهتمام لأنه إذا فسَّرنا كلمة « معركة » ، حرفياً

(٢١) ج.س. كيرك . Heraclitus, the cosmic Fragments كامبردج، ١٩٥٤ ، ص: ٢٤٨ .

فهذا يعني أن الفيلسوف يبشر « بازلية » وشرعية الحروب والخصومات بين البشر ، مع العلم أنه كان على الدوام خصماً عنيداً للتعسّف ولكل تجاوز. (المقطوعة ٤٣ ، ٤٤).

كما أن كلمة « معركة » تلعب عند هيراقليطس دوراً رمزياً. فهو يستخدمها مع كلمة « خلاف » إلخ ، للتعبير عن الطابع البالغ حده الأقصى من التوتر لصراع الأضداد ، ولفوران الوجود ولتفوّق الفعل. وإذا كان صحيحاً ما أشار إليه ليسنغ من أن الفعل وتصوّره يشكلان « روح الشعر نفسها » وأن مهمة الشاعر تكمن في إظهار الحياة ، ليس بشكل جامد ميت ، بل في حركة وفي الصراع ، وإذا كان صحيحاً أن فكرة الصراع والطابع الشامل للحركة ، صحيحة فلسفياً ، فإن كون هيراقليطس أول من أطلق هذه الفكرة وأكدها في صور شعرية يؤهلنا للقول بثقة إنه كان شاعراً وفيلسوفاً في آن معاً.

إن الصور تختلط في فكر الأفيزي بالمفاهيم ، ومن هنا الطابع الشعري لنثره ، وهو يفضل بوصفه مفكراً ـ شاعراً التعميم والتركيب على التفصيل والتحليل. وهو لا يحاول إثبات موضوعاته بقدر ما يحاول إظهارها على ضوء الأشياء والظواهر والعمليات المميزة التي توضحها ، أي كما يقول هيغل الأساسي ، والعام ، والنموذجي ، (مثلاً عندما يؤكد : « لا يمكن النزول إلى نفس النهر مرتين » ، فالنهر هنا شيء ملموس ، تدركه الحواس. ولكنه

على لسان هيراقليطس النهر بشكل عام، أو مفهوم النهر. وإذ يجمع هيراقليطس الصورة الشعرية والمفهوم المجرّد، فهو يجمع القوة النافذة للتعبير إلى وزن المفهوم الذي يحتويه. وهي طريقة تتيح له أن يؤثر على عقل الشخص وعلى خياله في الوقت نفسه.

ونلاحظ أيضاً في مقطوعات مفكر أفيزيا بعض الرصف التناضري للكلمات والجمل، الذي يعطي للعبارات إيقاعاً ما، ونوعاً من الانسجام الموسيقي، كما في المقطوعة، (ب ٣٠) بلهجتها الرسمية جداً: « هذا العالم، هو نفسه بالنسبة للجميع، لم يخلقه أي من الآلهة والبشر، ولكنه كان دائماً وهو موجود الآن وسيبقى، ناراً حية دائماً تشتعل باعتدال وتنطفىء باعتدال». وهناك مقطوعات أخرى تتميز بمعناها النقدي اللاذع أو الساخر (ب، ٢، ٤، ٥، ١٧، ٢٩، ٤٠، ٤٢، ٤٣، ١٢١، إلخ). ونرى في غيرها المفكر الحزين البائس (ب ٢٠، ٨٥ وغيرها) في حين أن تفاؤلاً مشعّاً يضيء المقطوعات ٨ و ٣٠ و ٥٢ و ١١٢، إلخ. ولكن اللهجة الرسمية، والثقة التي تستبعد مقدماً كل انتقاد، التي تذكر بالمواعظ، والتي تهيمن على مقطوعات الأفيزي التي وصل إلينا: « يجب أن لا نتصرف ونتحدث كالنائمين» (ب٧٣)، « تجب معرفة أن الحرب عامة» (ب ٨٠)، « أيضاً يجب اتباع ما هو عام» (ب ٢)، « يجب إطفاء التطرف أكثر من الحريق» (ب ٤٣)، « ... الذي يتخطى كلامه كلام الآخرين» (ب ٣٩).

ولا توجد المفاهيم بحدّ ذاتها تقريباً في مقطوعات هيراقليطس، فحتى مفهومه الأكثر تجريداً، أي اللوغوس، فهو يجسّده غالباً في زفس، وديكا وبايان، وهيراقليطس يجهل مفهوم الجوهر المحض، أو على الأصح لا يقيم فرقاً جوهرياً بين المادي والمثالي، ولكنه لا يماثل بينهما أيضاً. وبكلام آخر، كان الأفيزي على غرار الكثيرين من مفكري العصر القديم، غير ميال أبداً لفصل الطبيعي عن المثالي بوضوح، وقس على ذلك إذا شئت المقابلة بينهما. ولدينا الدليل على ذلك تحديداً في كون مقارناته الأدبية وموازناته ومعارضاته الأسلوبية ـ المناقضات ـ مبنية في معظم الحالات على مواضيع وظواهر العالم المادي التي تدركها الحواس. وصور هيراقليطس « يمكن جسها » إذا صح التعبير، ومطاطة وملموسة إلى أقصى حد. والمعادل الذي تدركه الحواس للوغوس عنده هو النار المادية « الحية دائماً » والمعبّرة عن ديناميكية وحيوية الحياة، في حين أن المعادل المثالي للنار بهذا المفهوم هو اللوغوس الشامل « الاعتدال » الكامن في كل الأشياء، والمعبّر عن « السكون »، وعن ثبات العالم الدائم ومظهره المنطقي.

يستخدم هيراقليطس بشكل متعمد اختلاف الأشكال اللغوية والصور المنطقية بهدف واضح هو التعبير عن المظاهر المتعددة للمسائل التي يدرسها. ولكن المفكر اليوناني لا ينسى لحظة واحدة، وهو يقوّم مفهوم وحدة الأضداد، مفهوم القانون، وهنا يكمن

ما يميز بوضوح أفكاره، وأمثالـه، وأقـواله الشعبيـة، والتراتيـل و « الأقوال المقدسة » عن الأسرار الأورفية وأسرار إيلوزيس.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار من جهة أخرى أن هيراقليطس يعبّر عن مفهومه لوحدة وصراع الأضـداد واللـوغـوس والانسجـام الباطن والظاهر إلخ، بواسطة مبانٍ كلامية، وأساليب تعبيرية خاصة به، يصبح من المؤكّد عندئذ أنّ الأفيزي، إذ يبتعد طوعاً عن الشعر (القصائد، الأشعار الملحمية، التقاليد الكهنوتية) من حيث هي مصدر للمعـرفـة وأداة للتفكير، يتحـول بـذلـك إلى « فيلسوف » بالمعنى الذي يعطيه هو لهذه الكلمة [٢٢].

وهو إذ يبلـور الكلمات والمفـاهيم التي يكـون بحاجـة إليهـا، يستخدم هيراقليطس، بشكل خـاص، صـوراً وأشكـالاً محدَّدة للفكر المنطقي بالإضافة إلى بعض القواعد اللغوية. وقد وضع العديد من الباحثين [٢٣] الصورة المنطقية التالية كسمة مميِّزة لسلسلة من المقطوعات الهيراقليطيسيـة. أ ــــ ب ــــ أ ــــ ب. وبـذلـك تصبح صياغة المقطوعة أ، على سبيل المثال، كالتـالي: « مـن جهـة اللوغوس الموجود أبدياً (أ) فالناس عاجزون عن فهمه (ب)،

---

(٢٢) « يجب أن يكون الفلاسفة عالمين بالكثير من الأشياء » (ب ٣٥).

(٢٣) أنظر: G.S. Kirk, op. cit., p. 59; K.Belhard Heraclits lehre vomfeuer, Hermes 1942, S. 1-27, O. Gigon, Untersuchimgen Zu Heruklit. Leipzig, 1935; E. I W vvlδ, op cit.

ففي حين أن كل شيء يجري بالتوافق مع هذا اللوغوس (أ) فإنهم يبدون جهلة (ب) ». والصورة نفسها موجودة في المقطوعة ٢ « ... أيضاً يجب اتباع ما هو عام، واللوغوس عام (أ)، مع هذا فالكثرة تعيش كما لو أن لكل منها ذكاءه الخاص (ب) ».

وإليكم صورة أخرى عند هيراقليطس لعرض فكرته: « اتحادات، تامة أو ناقصة، توافق وتخالف اتفاق الأصوات أو اختلافها، في النهاية كل الأشياء من أحدها وأحدها من كلها » (ب ١٠)، « الله نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلام، شبع وجوع... » (ب ٦٧). ونشير إلى أن المفاهيم الأولية في هذين المقطعين: (« اتحادات » « الله ») تعبّر عما هو عام في الظواهر الموجودة، وتتمظهر من خلال وحدة الأضداد.

رغم أنه من الصعوبة بمكان الافتراض أن هيراقليطس كان يتجاهل عمداً قواعد المنطق الشكلي، التي صاغها أرسطو فيما بعد، فإن انطباعاً ينشأ مع ذلك أن بعض العبارات الغريبة عند الأفيزي تشكّل أحياناً تحدّياً جلياً. لقواعد المنطق. فالتأكيد الهيراقليطيسي: « (نحن) موجودون وغير موجودين » يثبت أن الأفيزي لا يهزأ عمداً من قواعد المنطق السائد، بل إنه كان في كل الأحوال غير مبالٍ بها، أو على الأصح، كان يحاول جاهداً الارتفاع فوقها والتغلّب على جمودها وطابعها ذي القواعد الثابتة.

لقد خرق الأفيزي قواعد التفكير الشائعة عدة مرات. وأهمل

تصنيف المفاهيم إلى عام وخاص، رغم أنه بالطبع قد استخدمها. كما أنه لم يعر اهتماماً لشرح طبيعة المفهوم وما يعبّر عنه. وبخلاف خصومه الإيليين في مجال الفلسفة: لم يخطر ببال هيراقليطس حتى أن يقوم بذلك، بل انكب بكلّيته على البحث عن الملموس والصورة الحية التي تتيح له تصوُّر المفهوم (العام). ولهذا الهدف بالذات استخدم كما رأينا، صورة النهر والمعركة والقوس وما شابه ذلك.

الشامل والعام الهيراقليطي ليس فقط مفهوماً وتجريداً يشمل السمات الأساسية ويستبعد المظاهر الثانوية من الموضوع، أو مجموعة المواضيع والظواهر. فكل غنى وتنوُّع الوحدات الحية التي يعممها المفهوم ملازمة له عنده. ويمكن إدراك أن قوانين المنطق الشكلي قليلة التكيُّف مع هذا الشكل من التفكير، (المفهوم ـ الصورة). إن أسلوب الأفيزي في التفكير هو شكل أفضل للتعبير عن الفكر المعتمد على المنطق الشكلي، وبشكل أكثر طبيعية، للتعبير عن العلاقة بين المفرد والخاص والعام والمشترك [٢٤].

وإذا كان الإيليون يفكرون بشكل صحيح عند تطبيق المنطق الشكلي، فإن هيراقليطس، رغم كونه أقل «صحة»، هو أكثر

---

(٢٤) لقد أشرنا آنفاً إلى النواقص الخاصة بأسلوب هيراقليطس في التفكير بواسطة الصور ـ الأفكار، لأن التعريفات القائمة على المنطق الشكلي واضحة ومحددة، وهو ما لا يمكن قوله عن الصور «ذات المعاني المتعددة».

أمانة للحقيقة، وأكثر عمقاً في اللوحة التي يرسمها للكون لأنه لا يفصل ولا يعارض بين الشامل والملموس (المفرد)، وبين العقلي والحسي: وبالتالي فهو لا يواجه بين المفهوم المعبِّر عن العام وبين الإدراك الذي يعكس الملموس (المفرد). ويصبح هذا واضحاً على ضوء المقارنات التخيلية التي يستخدمها للتعبير عن أفكاره.

٣ ـ المقارنات الهيراقليطية

لقد أراد هيراقليطس أن يعبر عن المشترك والواحد في نفس الوقت في وحدتها الجدلية، فاستخدم عمداً المقارنات التخيلية. ومن أجل ترجمة أبدية اللوغوس في العالم والطابع المتحرك «المتغيِّر» للأشياء، استفاد من صورته المشهورة للنهر «إننا ندخل ولا ندخل في نفس النهر، ونوجد ولا نوجد» (ب ٤٩).

هذه صورة هيراقليطية تتطابق مع ما يقوله هوميروس عندما يقارن بين الأجيال البشرية المتعاقبة وبين التجدُّد الدوري لأوراق الأشجار [٢٥]. ولكن المقارنة عند الأفيزي تستهدف الحديث عن النهر في حالة تتميز بطابعها الواضح الشمول.

فالصورة الهيراقليطية للنهر تُفهم عادة على أنها استعارة تبغي إعطاء فكرة عن الحركة والتغيُّر العام لكل شيء. ولكن وجهة

---

(٢٥) هوميروس الإلياذة النشيد السادس، ص-١٤٦ ـ ١٤٩.

النظر التقليدية هذه أصبحت توضع موضع الشك خلال العقود الأخيرة من السنين. فبعد بريتانيـك و ج. س. كيرك، تقـدمـت كليمنص رانو بالموضوعة القائلة إن هيراقليطس لا يريـد التعبير هنا عن فكرة « الجريان الدائم » بل بالعكس، فهو يقصد فكرة الثبات وعدم التغيُّر في كافة الأشياء، لأنه كما تقول رانو: « ليس هناك ما هو أكثر ثباتاً من نهر يجري »[٢٦].

وفي الواقع مهما كانت كمية الماء الذي يصب من النهر في البحر فانه لا يتغيَّر أبداً. فضفافه تبقى ذاتها ويبقى تابعاً مجراه المعتاد.

ولكن هذا ليس سوى مظهر من المسألة ففي العبارة الثانية من المقطوعة ٤٩ ورد ما يلي: « نحن موجودون وغير موجودين ». وإذا كان هيراقليطس قد أراد بهذا الكلام أن يعيد التأكيد، مع صورة النهر، على مقارنة، هوميروس بين الأجيال وورق الشجر العابر، تصبح هذه العبارة إذاً غير مفهومه، أو بالأصح متميزة ومنفصلة من حيث معناها عن العبارة الأولى « نحن ندخل ولا ندخل في نفس النهر ». والمعبِّرة عن التغير الدائم للأشيـاء. ولكـن بما أن الأفيزي يعبِّر في هذا المقطع عن فكرة واحدة تربط بشكل لا يقبل الشك بين العبارتين. ذلك أنه لو أراد مجرد القول « إن

---

(٢٦) ك. رانو، مفردات وبنـى الفكـر القـديم عنـد هيراقليطس، بـاريس، ١٩٥٩، ص ٩.

كل شيء يجري، ويتغيَّر ولا شيء يبقى على حاله »، لاكتفى في عبارته الثانية بترداد الحقيقة البسيطة وهي « أن حياتنا تمضي أيضاً وتزول مثل كل شيء في العالم ».

إن فكر هيراقليطس ليس بدائياً أبداً كما أنه ليس ساذجاً كما يميل البعض إلى الظن، وإذا كان يلجأ إلى المقارنات الخيالية وإلى التشبيهات، فذلك بفعل « الحياء »، أو لاهتمامه بالأسلـوب، أي بعرض أدبي لأفكاره، علماً أن هذا الاهتمام، يلعب كما رأينا دوراً غير ثانوي في طريقته في الكتابة.

صورة النهر عند هيراقليطس ليست مجرد استعارة ورمز، بل هي النهر بالمعنى الحرفي للكلمة، وليست رمزاً يوضع بواسطة هذه الكلمة. فالنهر في نظر الأفيزي، والكون وحياتنا وكل الأشياء تشكَل كلاً واحداً. وهذا الأخير يشمل في ذاته كلاً من عناصره (نحن أنفسنا، والأنهار)، ومجمل الأشياء الملازمة للكون: سواء انسجام العالم أم تناقضاته. فالعالم هـو الانسجـام، وهـو وحـدة الأضداد، والشيء نفسه ينطبق على كل من عناصره رغم أن الجزء والكل والشيء ومجمل العالم الذي ينتمي إليه ليست متطابقة. وما يريد هيراقليطس قوله هو أن لموغوس الوحيد يحكم كل شيء ويهيمن على كل الظواهر بلا استثناء (ب ١١٤- ١- ٢- ٤١- ٥٠).

ومِن السهل فهم الدور الهائل الذي تلعبه صورة النهر (أي

المقارنة بين الكون والنهر) في فلسفة هيراقليطس الجدلية العميقة . فالنهر يشبه نفسه دائماً ، ولكنه ليس ذاته دائماً « إن مياهاً جديدة وجديدة تتدفق نحو أولئك الذين ينزلون في النهر » (ب ١٢) ، من هنا استحالة « النزول في نفس النهر مرتين » (ب ٩١) . وفي هذا الإطار يصبح مفهوماً تماماً لماذا ، عندما يستخدم الأفيزي صورة النهر ، يضيف بشكل معبّر ودون تمهيد : « (نحن) موجودون وغير موجودين » . فوجودنا بالنسبة لهيراقليطس مثله مثل كل العالم يقابل وحدة الأضداد ـ الحياة والموت ـ ، وهي وحدة يفهمها ممتدة في الزمان ، وليس في نظام (كما هي عند هوميروس الذي يعتبر تتابع الموت والحياة تعبيراً عنها) ، بل في كل لحظة . إن صورة النهر الهيراقليطية تحدد الحكم الكامل للحياة والعالم كله والكون بمجمله . وبكلمة أخرى فالعالم عند هيراقليطس ، مثله مثل النهر ، شيء دائم ثابت لا يتغيَّر ، ولكنه في الوقت نفسه متحرك متغيِّر . وبالتالي ثبات الكون وديناميكيته يتمثّلان معاً وفي الوقت نفسه عند هيراقليطس ، وذلك من خلال صورة النهر البالغة التعبير لا بل المذهلة .

والنهر يغدو عند الأفيزي مفهوماً مجرَّداً (على الأصح صورة) ، « النهر » عامة . وهو في محاولته للتعبير عن العام والخاص في وحدتها الوثيقة ، يظهر « النهر » عامة « بالإشارات » ، في حين أنه لا يجرِّده من سماته الفعلية الملازمة لكل نهر . إذ « يجسِّد » العام

أو « يضفي عليه الطابع الفردي »، وفي الوقت نفسه يرفع الفردي الملموس والخاص إلى درجة العام، وذلك، كـي نقلـد كلامـه، بهدف التفكير وتصوير « هذا » من خلال « ذاك » و « ذاك » من خلال « هذا »، أي بهدف إدراك النقيضين الواحد منها بالآخر، وليس بشكل منفصل أي الواحد إلى جانب الآخر أو بعد الآخر (غير منفصلين في الزمان والمكان)، لأن الواحد (العام) والتنوّع لا ينفصلان: « كل الأشياء واحد والواحد كلها » (ب ١٠).

ويعلق فيلون الإسكندري بقوله إنه عند هيراقليطس « الواحد هو ما يتركب من نقيضين، بشكل أنه إذا قُطع الواحد إلى اثنين سيظهر النقيضان »[٢٧]. ويشير لينين في معرض الحديث عن هذا المقطع من فيلون، في كتابه حول مسألة الديالكتيك: « إن ازدواج الواحد ومعـرفـة أجـزائـه المتنـاقضـة... هـي أسـاس (أحـد « مقوّمات »، إحدى خصائص أو احدى العلامات الأسـاسيـة، وإلا فالعلامة الأساسية الوحيدة) للديالكتيك[٢٨].

يقـول هيراقليطس عـن النهـر: « إنـه يـرتـاح إذ يتحـوّل » (ب ٨٤). إذاً من الخطأ تفسير هذا المفهوم ـ الصورة فقط من خلال كلمات التغيُّر الدائم، والتحوّل المستمر، بمقدار ما سيكون من الخطـأ فهمهـا على أنها تعبير عـن شيء ثـابـت لا يتغير. إن

---

(٢٧) ف. لينين المؤلفات الكاملة، باريس ـ موسكو، مجلد ٣٨، ص ٣٣٤.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٣٤٣.

مقارنات هيراقليطس بين القوس والقيثارة هي من النوع نفسه لصورة النهر لديه. «إنهم لا يعلمون كيف أن المتنافر يتوافق مع ذاته؛ توافق التوترات المتعاكسة كما في القوس والقيثارة» (ب ٥١). من المستحيل، كما نرى، عدم تفسير حالة القوس والقيثارة هذه بأنها تعبير عن الحالة العامة للكون والأشياء في حالة مقابلة وتحديداً، كتعبير عن وحدة الأضداد. هذه الحالة يعرِّفها الفيلسوف على أنها «توافق المتنافرات»، «القوس»، «نحن موجودون وغير موجودين» كمثل الذي «يرتاح وهو يتحوَّل» (ب ٨٤). لا يمكن فهمه بواسطة مفاهيم مجردة، ومقولات المنطق الشكلي (كما سنرى)، ذلك أن المفاهيم تعبِّر بحد ذاتها عن الجانب العام للأشياء، وتجعل هذه الأشياء ساكنة، علماً أن الفكر المبني على المنطق الشكلي يتبع مبدأ: إما هذا وإما ذاك. إننا متيقنون تماماً إذاً من أن هيراقليطس المولع (بحب أسلوبه في التعبير) بكشف الجوهر المتناقض للوجود والمختبىء وراء الظواهر (كما نراها على السطح)، لا يستطيع التصرُّف بشكل آخر إلا باللجوء للأفكار ـ الصور، وفي هذا السياق من الأفكار يفهم أيضاً أن المسألة المطروحة في أيامنا أيضاً، والكامنة في التعبير بفكر غير متناقض عن المحتوى المتناقض للأشياء (وخاصة فيما يتعلق بالحركة) تبقى، كما كانت في الماضي، موضوعاً لنقاشات مضنية.

أما الحل الذي وجده الأفيزي فهو اللجوء إلى الصور، إلى

الفكر التخيلي. من هنا بالضبط «الغموض» الذي لُقّب به، والصفة التي رُمي بها «لغزي»، لأن كل صورة، مهما كانت قيمتها الأدبية في التعبير عن الفكرة، فهي تلقي عليها ظلالاً (نظراً لتعدد الوجوه الخاصة بكل صورة) عندما يكون الأمر متعلَقاً على العكس، بإيضاح هذه المسألة أو تلك، من المسائل الفلسفية أو العلمية. وعلى كل حال ليس صدفة أن هيراقليطس قد لجأ إلى الصور والمقارنات كوسائل للتعبير، فقد أجبرته على ذلك طبيعة الحقيقة التي اكتشفها نفسها.

ويتميز أسلوب هيراقليطس بمقارنات من نوع آخر، هي مدار بحث الكثير من الباحثين (لوسيف، فرانكيل، سنيل)، ستطول المقارنات إلى عبارات رياضية (كمية). ويعرّف هـ. فرانكيل [٢٩]، هذا النوع من المقارنات أنّه مواجهة بين الأضداد بحسب مبدأ علاقتها التناسبية والذي عبَّر عنه بصيغة العبارة الرياضية التالية: أ: ب = ب: س. وهذه المواجهة نراها في المقاطع التالية: «موقف البالغ من الله مماثل لموقف الطفل من البالغ» (ب ٧٩)، «إنهم يسمعون دون أن يفهموا كأنهم صم»، وهكذا «... حاضرون، ولكنهم غائبون» (ب ٣٤) «إن العيون والآذان شهود، زور على الناس عندما تكون الأرواح بربرية» (ب ١٠٧). وبرأي برونو

(٢٩) H. Fränkel, Wege und Formen des frühgriechischen Den Kens, München, 1953, S. 253 - 283.

ستيل، يتميز هذا النوع من المقارنات بميله النقدي المهيمن.

وكان هيراقليطس عندما يريد إيضاح «العلاقة التي لا تنفصم» بين العام والخاص والمفرد، يستخدم صيغة الجمع، مجسداً بذلك فكرته وموضحاً إياها بنقلها (إن صح التعبير) بواسطة الصور المباشرة، أو تلك التي يوحي بها لمخيلتنا. وهذه حالة المقطع ٨٩ «للناس المستيقظين عالم وحيد مشترك، ولكن كل نائم ينصرف إلى عالمه الخاص»، كلمة النائمين هنا تعبير عن مفهوم - صورة للعودة إلى العالم الداخلي، وكل من يحلم يغادر الكون الواحد والمشترك. وكلمة كل تفصل النائمين عن بعضهم، والكلمة البالغة التعبير (ينصرف إلى) تزيد من تميز العالم الخيالي «للنائم»، في حين أنه يميز بالإجمال تعدد العوالم الذاتية للنائمين بوضوح تام، (وبفضل المناقضة)، عن العالم المشترك (وبالتالي الموضوعي) عالم المستيقظين[٣٠].

ويتميز المقطع ١٢ بطابع المفهوم التخيلي، أو التجريد الملموس «إن مياهاً جديدة تتدفق باستمرار نحو أولئك الذين ينزلون في نفس الأنهر»، وكلمات «أولئك الذين ينزلون» متعلقة بكل الناس وبكل فرد على حدة، مثل كلمات «في كل الأنهر» فهي

---

(٣٠) رغم الشك مبدئياً بصحة نقل العبارة الثانية من المقطع ٨٩، فإن الجملة كلها مشحونة بالروحانية والأسلوب الهيراقليطي إلى درجة أننا لا نعلق أهمية كبيرة على هذا الشك.

تحدد نهراً معيناً مثله مثل الأنهر الأخرى.

ويلاحظ كيرك[٣١] في معرض تحليله لمقطوعة هيراقليطس الشهيرة: «هناك تبادل بين النار وكل الأشياء، وكل الأشياء والنار، كما أن الذهب يُبدل بكل البضائع، وكل البضائع تُبدل بالذهب» (ب ٩٠)، إنه يستخدم كلمة يونانية تترجم بمجمل الأشياء مأخوذة كل على حدة. ورغم أنه لا مجال للشك إطلاقاً في أن معنى الكلمة الثانية هو **مجمل الأشياء**. فإن أبحاث كيرك وغيره من الباحثين حول دور صيغة الجمع عند هيراقليطس تقدم مساهمة في توضيح بعض النقاط الغامضة في مقطوعات مفكر أفيزيا. لماذا في المقطوعة ٣٦ مثلاً: «إن الموت بالنسبة للأرواح (psyché) هو التحوّل إلى ماء، والموت بالنسبة للماء هو التحوّل إلى تراب والماء يأتي من الأرض ومن الماء تأتي الروح»، يستخدم كلمة روح بصيغة الجمع في البداية وبصيغة المفرد في النهاية؟ لماذا في المقطوعة ٧٧ «إن اكتساب الأرواح للرطوبة هو موت أو لذة لها» يستخدم الكلمة نفسها بصيغة الجمع؟ نستطيع أن نجد تفسير ذلك في كونه عندما يستخدم الجمع «الأرواح»، يقصد الفيلسوف الكثرة من الأرواح الفردية التي يعني الموت لها تحوّلها إلى ماء، بينما عندما يقول روحاً **(psyché)** بصيغة المفرد فهو يريد المعنى الذي يقصده عند الكلام عن الماء أو التراب. وفي مقطوعة

---

(٣١) كيرك. المؤلف المذكور، ص ٣٤٦.

أخرى للفيلسوف نقرأ: « الأرواح تنتعش في الماء » (ب ١٢). وبناء عليه، إذا كانت الأرواح الصاعدة من الجسد تتحول إلى ماء، والروح تنبعث من الماء فإن هذه الروح تبرز من بين تعدد الأرواح الفردية. والعملية الدائرية: روح - ماء - تراب - ماء - روح، (أرواح) هي عملية فيزيائية تتضمن الروح أيضاً، مما يجعل من العبث كل جهد يحاول أن يجد عند هيراقليطس أدنى إشارة للاعتراف بخلود الروح الفردية بالمعنى الذي يقصده الأورفيون أو ما يشابه ذلك، كما يزعم بعض الباحثين.

ضمن هذا المنظار، تلفت المقطوعة ١٢٦ الانتباه حيث يقول: « إن [الأشياء] الباردة تسخن، والساخن يبرد، والرطب يجف، والجاف يترطب »، وكلمات [الأشياء] الباردة واردة بصيغة الجمع وليست بصيغة المفرد كما يجري في بعض الترجمات. ومن المؤكد أن الأمر لا يتعلق هنا فقط بخطأ في أسلوب المفكر رغم كونه قد ارتكبه. فإبّان حياة هيراقليطس لم يكن قد تبلور بعد مفهوم الكيفية أو الجوهر، وهو السبب الذي يجعلنا عندما نستخدم في الترجمة كلمة « بارد » نقع في عدم الدقة: أولاً لأننا نهمل صيغة الجمع في الأصل، وثانياً لأننا ننسب لهيراقليطس أفكاراً ليست له. ولكي نكون أكثر قرباً إلى الصواب في معنى هذا النص الهيراقليطي يجب أن نترجم المقطوعة ١٢٦ بالشكل التالي « [الأشياء] الباردة تسخن والأشياء الساخنة تبرد، والرطبة

تجف، والجافة تترطب»، (الأشياء) تعني هنا الكثير من الأشياء المختلفة، ولكنها تشترك كلها في كـونها بـاردة. وبهذا الشكـل لترجمة كلمة «أشياء باردة» نحافظ على الطريقة الهيراقليطية في التعبير بجملة واحدة عن وحدة الأضداد، في هذه الحالة، عن وحدة الأشياء الباردة رغم كثرتها.

وفضلاً عن أن هيراقليطس كان يجهل مقولة الكيفية، فقد ظهرت هنا أيضاً خصوصية اللغة اليونانية الكامنة في كون النعت الذي يعيِّن الكيفية أو السمة أو صفة الشيء، يدل أيضاً على الشيء نفسه.

يبقى القول إن هذا الأسلوب في التعبير تعرَّض لنقد مرير من جانب أبقراط، «أبي الطب».

لقد تصدى أبقراط لاقحام فلسفة الطبيعة في الطب، فثار على أسلوب تحديد الأمراض القائـم على «فـرضيـات» مثـل البـارد والساخن والرطـب والجاف «عـامـة» وهـو يقـول: «لا نجد في الطبيعة شيئاً ساخناً أو بارداً أو جافاً أو رطباً بحد ذاته كما هو. ومن الصعوبة بمكان في الحقيقة الطلب إلى مريض أن يتناول شيئاً ساخناً، فإذا سأل «ولكن ماذا» فيجب إعطاؤه جواباً غامضاً، أو إعطاؤه أدوية معروفة»[٣٢].

---

(٣٢) ـ أبقراط، عن الطب القديم، موسكو، ١٩٣٦. الطريف أن أبقراط إذ يتصدّى =

٤ ـ مسألة الموضوعات المجرّدة عند هيراقليطس

إن مسألة صياغة واستخدام الفيلسوف للاصطلاح الفلسفي بكلمات مجرَّدة ترتدي أيضاً أهمية كبيرة لتعريف خصوصية الفكر واللغة الهيراقليطيين.

وإذا اعتمدنا الروايات القديمة، فإن أفلاطون يقول في (تياتيتيس) إن هيراقليطس يرى أن « لا شيء ثابت على الدوام ». أما أرسطو فيعلّق في ما بعد الطبيعة أن هيراقليطس يرى أن الأشياء « في جريان دائم » (٣٣). وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن مجمل المؤلفين تقريباً منحوا هيراقليطس بالتحديد أبوة نظرية الحركة الشاملة، ومن المبرر تماماً استنتاج أن هيراقليطس يستعمل كلمات مجرَّدة مثل: « حركة »، « صيرورة »، وأنه لأول مرة في تاريخ الفلسفة أدخلت واستخدمت بوعي مقولة الحركة (٣٤).

= لمقاومة استخدام كلمات « ساخن » بشكل عام و « بارد » بشكل عام إلخ، فهو يستخدمها أيضاً بسبب الخاصية المذكورة للغة اليونانية. ومن الواضح في هذه الحالة أن « أبا الطب » يجد المسألة التي يطرحها أكثر أهمية من المسألة اللغوية، أي بالتحديد مسألة كثرة صفات وكيفيات الأشياء التي تتشابه من نواحٍ، وتتباين من نواحٍ أخرى. فضلاً عن ذلك، انكشفت في إطار هذا الجدال طريقتان متميزتان لمعرفة الظواهر: أبقراط يعارض بين طريقته الاختبارية (التجريبية) في المعرفة والتي يمكن تسميتها بالطريقة التحليلية، وبين الطريقة التأملية أو التركيبية الخاصة بالفلاسفة الطبيعيين الذين يتجاهلون، عادة، خصوصية الأشياء والفروقات القائمة بينها.

(٣٣) أرسطو، ما بعد الطبيعة، باريس، ١٨٧٩، الكتاب الأول، صفحة ٥٩.

(٣٤) يشير هيغل في معرض الحديث عن فضل الأفيزي في تطوُّر الفلسفة إلى أن=

كما أنه من الممكن إلى حد كبير التأكيد على أن « اللوغوس » عنده مثال على المصطلح الفلسفي المجرَّد المصاغ لأول مرة من قبل الأفيزي، وهو مصطلح أصبح فيما بعد شائعاً جداً في الفلسفة.

ومعنى كلمات « قانون »، و « ضرورة »، و « صراع »، و « نزاع »... إلخ، هو أيضاً مجرد. كل شيء يؤكد على ما يبدو إذاً برأي هيغل القائل: « إننا نجد في ذلك عند هيراقليطس، للمرة الأولى، الفكرة الفلسفية بشكلها التأملي »[٣٥]. ومع ذلك فهذا تأكيد متسرِّع. فعلى العكس من الفكرة التي كوَّنها هيغل عن الفلسفة الهيراقليطية في هذا الإطار، يشير الباحث السوفياتي أ. لوسيف مثلاً، إلى أن السمة المميزة لأسلوب هيراقليطس تكمن بالضبط في « الغياب الكامل للمصطلحات المجرَّدة »، و « الموضوعات المجرَّدة في مذهبه »[٣٦]. ويرى لوسيف أنه لا يوجد في عبارات هيراقليطس مصطلح « حركة » والكلمة الشهيرة « كل شيء يتحرك »، كما يمكن الشك بورود عبارة « نزل مرتين في نفس النهر » التي نقلها بلوتارك؛ وعبارة « كل شيء يتحرك، ولا شيء ساكن » التي نسبها أفلاطون للأفيزي. إذاً، لم تكن هذه

= هيراقليطس قد قام بخطوة حاسمة. وقد توصَّل إلى تحديد الكائن من حيث هو أول، واحد، والصيرورة على أنها ثانية. (ج. و. ف. هيغل (مقطوعات مختارة)، باريس، ١٩٣٩، صفحة ٣١٧).

(٣٥) ج. هيغل، المؤلف المذكور، ص ٣١٧.

(٣٦) ا. لوسيف، تاريخ علم الجمال القديم، موسكو، ١٩٦٣، ص ٣٥٢ - ٣٥٦.

الكلمات من صياغة هيراقليطس، فقد نقلها أفلاطون بأسلوبه المجرد [٣٧]. ويقول لوسيف في النهاية، للتخفيف من حدة موضوعته إنه ليس من المستبعد أن يكون قد ربط بصورة النهر فكرته عن الحركة وصيرورة الكون بشكل عام [٣٨].

وسيكون من الخطأ الظن أن هيراقليطس لا يستخدم إلاّ مقولات بالِغة التجريد، مثل القول إن الهيراقليطية خالية تماماً من الاستنتاجات والكلمات المجرَّدة. ولا شيء أيضاً يسمح بالتأكيد أن صور هيراقليطس (وخاصة صورة النهر وأمواجه الهادرة) ليست شرطية، وهي بالتالي ليست في هذا الإطار أو ذاك شعرية أو أدبية. فالقول إن لا شيء مجرد وفلسفي في اللوغوس الشهير يعادل إنكار الكلمة التي نحن بصددها ومعناها. ومن جهة أخرى، سيكون من التسرُّع القول إن لوغوس هيراقليطس تجريد محض، وإن فكرته خالية من أي عنصر ملموس، حسّي، مادي أو محسوس. ذلك أن النار واللوغوس متكافئان عند الأفيزي: «فالنار موهوبة بالعقل، وهي المصدر الذي يسيِّر كل شيء» (ب ٦٤)، والحكمة هي ما «يحكم كل شيء بواسطة كل شيء (ب ٤١). وبكلمة أخرى تمتلك النار العقل كصفة لها، واللوغوس هو من نار، إنه شعلة الكلمة، والنار المفكرة والفكر المتقد.

---

(٣٧) ا. لوسيف، المصدر نفسه، ص ٣٥٢، ٣٥٤.
(٣٨) المرجع السابق، ص ٣٥٥.

ويعادل اللوغوس الهيراقليطي مصطلح العام (القانون الشامل، الاعتدال العام). واللوغوس الشامل يحكم في كل مجالات الواقع، وهو أقوى من كل شيء (ب ١١٤). صحيح أنه فيما يختص بهيمنة اللوغوس الموضوعي في دائرة اللوغوس الذاتي (الوعي الإنساني) يمكن القول بحسب الحال «نعم» أو «لا». «نعم» لأن الناس لا يستطيعون التملّص، لا في الممارسة ولا في الفكر، من سلطة هذا النظام الشامل، هذه «الصيغة العامة للأشياء» كما يقول (كيرك). و «لا» لأنّ «معظم الناس» يعيشون كما لو كان كل منهم يملك فكراً خاصاً به (ب ٢، ٨٩). والأقلية القليلة فقط من الناس تحفظ في نفسها أثراً كافياً للوغوس، دون أن ننسى، مع ذلك، أن الحكمة البشرية نسبية جداً وأنها غير جديرة بالاعتبار بالقياس إلى الحكمة الإلهية (ب ٧٨، ٧٩).

وبموازاة مصطلح العام، المشترك (يبرز عند هيراقليطس مفهوم المفرد أو الفردية) (ب ٢). ومقولة الواحد أو المشترك أو (اللوغوس)، ومقولة التعدد الملموس (لمجمل الأشياء)، هما تعبير عند هيراقليطس عن وحدة الأضداد. وهذه المقولات مترابطة داخلياً: «... من كل الأشياء واحد ومن الواحد كلها» (ب ١٠). هنا يعبّر الأفيزي بشيء من التجريد عن فكرة وحدة الأضداد وتبادل المواقع فيما بينها. ولكن المفكر يفضل طبعاً صياغة أفكاره بواسطة الصور «النماذج»: «هناك تبادل بين النار

وكل الأشياء، وبين كل الأشياء والنار، كما تبدل البضائع بالذهب ويبدل الذهب بالبضائع» (ب ٩٠).

ويطرح الأفيزي مقولة «المشترك» تارة بشكل مصطلح عام مجرَّد (ب ١ـ ٢). وطوراً بشكل صور ملموسة حسياً (كالنار مثلاً التي تقارن وظيفتها في المقطع ٩٠ بوظيفة الذهب في التبادل). ولكن حتى الكلمة الأكثر تجريداً عند هيراقليطس، أي اللوغوس، ليست خالية أبداً من عنصر حسي، في حين أن الأمر على العكس في صورة النار الحسية الملموسة، فهي ليست خالية من عنصر مجرَّد، العنصر الرمزي. ومع أن العام، الشامل المجرَّد (اللوغوس) متميز عن الملموس، فهو لا يتعارض عند هيراقليطس مع الملموس والحسي (مع النار). ألم يكن يرى أن المبدأ الأول لكل شيء وللكون هو بالتحديد النار ـ اللوغوس الملموس والعام المادي والمثالي؟.

إن العام والمفرد والمجرَّد والملموس والصورة الحسية والمفهوم المجرَّد مترابطة بشكل وثيق عند هيراقليطس، وهي تشكل صوراً ـ مفاهيم تركيبية. كما أن ذوبان العام والفردي داخل الصورة ـ المصطلح هو إحدى السمات الأكثر بروزاً في الأسلوب الهيراقليطي. ووحدة الصورة والمصطلح تستجيب في المذهب الهيراقليطي لوحدة الإحساس والفكرة، والقول والفعل. (ب ٧٣). وتتضمن الصورة ـ المصطلح (الفكرة ـ الصورة)

الهيراقليطية عناصر ظاهرة وخفية، حسية ومجردة، حدسية ونظرية، وهي تظهر من خلال بعضها البعض.

ورغم أن المنهج الهيراقليطي للمعرفة يتميز خاصة بالتمعُّن الفكري على ضوء وحدة الكل (التآليف)، فهذا لا يعني أنه كان عاجزاً عن فهم أهمية التحليل (ب ١ و ١٠١).

ولا ينجم عن الطابع التركيبي لفكر هيراقليطس، (كما يزعم بعض المنظَرين)، أن الفيلسوف لا يفسّر أفكاره لكونه يلبس مسوح «النبي» ولا يوضّحها، بل يكتفي بتعليم الآخرين هذه الأفكار، بسبب قناعته الثابتة بصحتها. ولكن المقطع الأول عند هيراقليطس يثبت العكس. وإذا كان صحيحاً، (وهو صحيح)، أن الأفيزي لم يكن دوغمائياً إطلاقاً، فلا حاجة أبداً للتأكيد على عدم ثبات موضوعة أولئك الذين يقولون إن الهيراقليطية «تعليم ديني».

إن المنهج المعرفي الذي يتجلّى بشكل واضح في فكر هيراقليطس، هو المنهج الذي يربط عضوياً بين تعارضات الصورة الأدبية والمفهوم المجرَّد، مؤلفاً بذلك نوعاً من التأمل الذي تمكن تسميته «ببصيرة الروح»، وهو تفكير أو حدس عقلاني. إن الجهد المبذول لإدراك جدلية العام والخاص (الملموس) يتقابل مع الملاحظة أو النفاذ الذي ينكشف بفضله أحياناً «الميؤوس منه وغير القابل للتعبير والفهم» (ب ١٨). مع هذا، ليس في هذا

الأسلوب شيء من الصوفية. بل هو نتيجة تفكير عميق (تأملي) أساسه «قوة الخيال» والإلهام المبدع.

وفي نهاية هذا الفصل إليكم لوحة تحليلية لأهم المصطلحات المجرَّدة عند هيراقليطس.

المصطلحات الأكثر تجريداً	ظواهر الحياة والطبيعة المعبر عنها بشكل تجريدي	المفاهيم ـ الصور (الأفكار ـ الصور)
لوغوس (ب ١، ٢، ٧٢)	النار (ب ٣٠، ٣١، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٩٠)	النهر (ب ٤٩) صراع، مثال (ب ٥٣، ٨٠
اللوغوس الكوني، الرأي الخاص (ب ٨٩، ٢)	الروح (psyché) (ب ١٢، ٣٦، ٤٥، ٧٧، ٩٨، ١٠٧)	
اللوغوس الخاص بالروح (ب ١١٥)	تسامي (ب ١٢)	خلاف (ب ٨٠)

الحكمة (ب ٣٢، ٤١، ١٠٨)	الذهب كمعادل شامل (ب ٩٠)، وكرمز للقيمة (ب ٩)، ومقاطع أخرى.
فكر (ب ١١٢، ١١٣)	
قانون (ب٣٣، ٤٤، ١١٤)	
ضرورة (ب ٨٠)	
اعتدال (ب ٣٠، ٣١، ٩٤)	
انسجام (ب ٨، ٥١، ٥٤)	
كل شيء واحد (ب ١٠، ٥٠)	
وغيرها	

من الواضح أن ليس هناك فرق مبدئي بين المجموعات الثلاث من المصطلحات الواردة في اللوحة: فالتغييرات في معناها نسبية، كما أنها تتبادل الموقع فيما بينها، ونحن نجد في لغة هيراقليطس أنواعاً من المصطلحات المجرَّدة التي يمكن ربطها بنفس العنوان سواء «بالأفكار ـ الصور» أو بهذه المصطلحات، مثل التعارضات التي يستخدمها الأفيزي غالباً: كاملة، غير كاملة (ب ١٠)، بداية، نهاية (ب ٨٠)، (طريق) مُستوية أو ملتوية

(ب ٥٩) إلخ. وأخيراً، معروف أن هيراقليطس يستخدم عمداً الصور، والشخصيات الميثولوجية (لها غالباً معنى رمزي أيضاً) للتعبير عن مفهومه للحياة والعالم، وهاكم بعض الأمثلة: الأولاد اللاعبون (ب ٥٢)، القوس (ب ٤٨ ، ٥١)، القيثارة (ب ٥١)، الله، الآلهة (ب ٥٠ ، ٥٣ ، ٦٢ ، ٦٧)، زفس (ب ٣٢)، آلهة الغضب والثأر، ديكا (ب ٩٤)، ديونيزوس، هاديس (ب ١٥ ، ٩٨)، العرّافة (ب ٩٢)، إلخ.

إذاً، نحن نجد أنفسنا في حالة الأفيزي أمام أسلوب المناقضات، أسلوب استعاري خيالي وشعري. فهيراقليطس يبيّن الروابط التي كانت قائمة في زمانه بين الشعر والأمثال الشعبية وحكمة الشعب، وهي علاقات تشهد على مدى التجاذب بين فكره الفلسفي والإبداع الشعري والرؤية الفنية والإدراك الجمالي للعالم من حيث هو الكون Cosmos. ففكر هيراقليطس الفلسفي هو فكر ذو طابع شعري، ولنذكر أنه كان فيلسوفاً وشاعراً في الوقت نفسه.

- أما مصدر أسلوب هيراقليطس فهو أعمق وأوسع من مصدر الأسلوب القديم للتراتيل و « الأقوال المقدسة » للأسرار الأورفية وأسرار إيلوزيس. فأسلوبه يمتد بجذوره إلى لغة الشعب والشعر الملحمي.

لقد أوجد هيراقليطس أسلوبه الخاص عندما ابتدع نظريته،

وقد عانى أسلوبه من أنه لم يكن يعبِّر عن أفكاره دائماً بما يكفي من الوضوح، وقد بقي غريباً عن الاهتمام بفن الفصاحة رغم أنه كان يستخدم الوسائل التعبيرية والوصفية التي تملكها اللغة. وعلى العكس، كان يحس غريزياً بسلطة الكلام، فيظهر موهبة أدبية فطرية لا يحل محلها شيء، وقدرة وإحساساً فنيين نادري المثال.

ومن الناحية الزمنية، كان الأفيزي يعيش مرحلة البداية في البلورة الواعية للكلمات والمصطلحات. فأدخل في الفلسفة مصطلح اللوغوس. وحافظ على العلاقة بين الفكرة المجرَّدة والصورة الحسية في الوقت الذي كان يستخدم فيه مصطلحات مجرَّدة أوجدها هو نفسه. وهو لم يعارض بين الشامل المجرَّد (اللوغوس) وبين الأشياء الحسية الملموسة، ولكنه أشار في الوقت نفسه إلى الفرق بين الشامل وبين تعدد الأشياء والظواهر، أي ميَّز بين الواحد والكثير. وهو ما جعله، عندما كان يتكلم بطريقة الفيلسوف، يحاول جاهداً تجاوز الحسي والملموس، وفي الوقت نفسه لم يكن يفعل ذلك أحياناً إمّا لأنه يعرف بالحدس، أو لأنه يفهم بوضوح الجدلية بين العام والملموس (وحدة الأضداد)، فعبَّر عن الشامل المجرَّد من خلال مصطلحات ملموسة، الفكرة ـ الصورة. وقد تناول هيراقليطس مسألة صياغة المقولات الفلسفية فصاغ مختلف المقولات على طريقته (مقولة العام والمفرد مثلاً) وقوانين الجدلية (قانون وحدة وصراع الأضداد). ولم تبق سوى خطوة يجب

اجتيازها لمعارضة الواحد بكثرة الأشياء والظواهر. وهي خطوة سيجتازها منافسوه الإيليون الذين فتحوا صفحة جديدة في فلسفة اليونان القديمة.

٥ ـ موقف الأفيزي من الأساطير والدين

كل ما هو ميثولوجيا، برأي هيراقليطس، ليس سوى اختراع ونتاج إبداع المنشدين والشعراء. أمّا من حيث هي مصدر للمعرفة ولتفسير العالم فلم يكن لها أي قيمة في نظره.

يقول بوليبوس في كتابه التاريخ العام، في معرض الحديث عن آراء الأفيزي: «عند الحديث عن الأشياء التي نجهلها، يجب عدم الاستعانة بأقوال الشعراء وواضعي الأساطير، ولكن الذين تقدمونا غالباً ما فعلوا ذلك، مستندين إلى مراجع لا تستحق، كما يقول هيراقليطس أي اهتمام، فيما يتعلق (بالوقائع) المتضاربة» (IV ـ ٤٠).

ولم يكن الأفيزي يخفي نفوره حتى من شعراء كبار مثل هوميروس، وهزيود، الذي كان ينظر إليه نظرة قاسية تشارف على التجني. كما كان قاسياً فقال: «إن هوميروس يستحق أن يطرد من الألعاب، وأن يضرب بالعصي، وأرخيلوكوس أيضاً» (ب ٤٢). وهو يتحدث بهذا الشأن أيضاً في المقطوعات (ب ٤٠، ٥٦، ٥٧، ١٠٤).

وقد وصم هيراقليطس المفهوم الميثولوجي القائل إنّ أصل العالم هو الفوضى، إنه حكاية جديرة بأن تروى للأطفال: فأي فيلسوف لم يستطع أن يفسِّر بشكل مقبول ولو جزئياً ماهية هذه (الفوضى)، وحتى هزيود «الغزير المعرفة» فضّل الصمت حول هذا الموضوع.

ولم يكن الفيلسوف يخفي أيضاً تحقيره للأسرار الشعبية وعبادة ديونيزوس (ب ١٤، ١٥). وهو يصرح بشكل وحيد الجانب، بعدائه للطقوس الدينية السائدة في عصره، مشيراً إلى التناقض في عملية تقديم الأضاحي طلباً للغفران، وإلى العبثية القائمة على احترام تماثيل الآلهة التي يملك الناس عنها تصورات خاطئة «عبثاً يحاولون أن يتطهروا عندما يتدنسون بدم جديد، مثل شخص سقط في الوحل ويحاول تنظيف نفسه بواسطة الوحل، فهو سيبدو أحمق لكل من يراه يفعل ذلك، ثم هذه التماثيل التي يصلّون أمامها كما لو أنهم يثرثرون مع جدران حجرية. إنهم لا يعرفون الطبيعة الحقيقية للآلهة والأبطال» (ب ٥).

ولأن الأفيزي كان يدين الأفكار الميثولوجية الدينيّة السائدة في عصره، وعلى الأرجح عبادة الآلهة أيضاً، فإن بعض الباحثين [٣٩] اعتمدوا على هذه المعلومات وعلى المقطوعة ٣٠ حيث

---

(٣٩) ل. ليانوفيتسسكي، «بعض الكلمات عن هيراقليطس»، مجلة العلوم الفلسفية، =

يقول الأفيزي: « هذا العالم لم يصنعه أي إله » فتسرعوا بوصفه « ملحداً ». ويشير كُتّاب آخرون إلى أسلوب هيراقليطس الكهنوتي، فيؤكدون على العلاقة بين هذا الأسلوب وبين « الأقوال المقدسة » في الأسرار، بالإضافة إلى استخدام الصور الميثولوجية، وفضلاً عن ذلك مماثلة هيراقليطس بين اللوغوس والله. وقبوله بهذا الأخير وبالإلهيات، كل هذا استفاد منه هؤلاء للدفاع عن موضوعتهم القائلة إن الأفيزي كان ذا عقلية دينية، و « متصوّفاً » و « إيمانياً ».

في الواقع، إن هيراقليطس مثله مثل الكثيرين من الفلاسفة اليونانيين الذين عاشوا قبله وبعده، لم يكن لا مؤمناً ولا ملحداً بالمعنى الحديث لهذه الكلمات. فهو لم يكن ملحداً نظراً لعدم اعترافه بوجود الآلهة، ولم يكن مؤمناً لأن الإيمان التوحيدي لم يكن معروفاً في عصره أو بالأحرى التوحيد، أي الإيمان بإله واحد كلي القدرة والمعرفة، موجود خارج الكون ومهيمن عليه بسلطانه، من حيث هو إله خالق. فهيراقليطس لم يكن يتصور وجود إله واحد.

= موسكو، العدد الرابع، ١٩٦٢، ص ٨٠- ٨٥؛ أ. ميخابيلوفا وأ. تشانيشيف، الفلسفة الايونية، مطبوعات جامعة موسكو، ١٩٦٦، ص ٩٤. كما أن المشاركين في تأليف الكتاب الأخير يؤكدون أن « هيراقليطس كان... حلولياً » (ص ٩٧)، وأنه كان يقول كالأورفيين (ص ١٠٥). إن الجسد هو مقر الروح (ص ١٠٤).

رغم أن اللوغوس من حيث هو قوة منظمة « يحكم الكون » (ب ٦٤)، ورغم أنه مرتبط عضوياً بالنار الكونية، وأنه يعطيها قوة العقل وأنه هو ذاته « العقل »، و « الحكمة »، و « الله »، فهو لم يكن لا الأول ولا الثانية ولا الثالث بالمعنى الذي يفهمه الناس (الميثولوجيا والدين). والتشابه عند هيراقليطس بين « النار العاقلة » (« عقل النار »: اللوغوس) وبين العقل الإنساني أو الفكرة الميثولوجية التي يكوّنها الناس عن الله (الإلهيات)، هو تشابه نسبي واصطلاحي جداً.

كم بالحري إذا لم يكن للإله الهيراقليطي أي شيء مشترك مع إله المسيحيين وإله الأديان التوحيدية الأخرى. فالله في هذه الأديان يتميز تماماً عن خلقه. أما عند هيراقليطس فعلى العكس، حيث الله يتماثل مع اللوغوس (النظام الشامل للأشياء، العقل الكلي). كما يتماثل مع المبدأ الأول لكل شيء: النار. وبكلمة أخرى إن « الله » و « اللوغوس » و « المبدأ الإلهي » هي أشياء موجودة، برأي هيراقليطس، ليس خارج العالم أو فوق العالم، بل في العالم نفسه: اللوغوس - الإله الهيراقليطي ليس مستقلاً ولا يوجد منفصلاً. صحيح أن اللوغوس « يحكم » كل شيء، ولكن « بواسطة كل شيء ».

هذا يعني أن مفهوم هيراقليطس عن العالم واللوغوس الحاكم (كل شيء) ليس في جوهر الأمر سوى نوع من الحلولية الطبيعية

(المادية)، أي أنه مذهب لا يقيم أي فرق محدّد بين الله والطبيعة وبكلمة أخرى لا تعترف الحلولية الطبيعية إلا بوجود الطبيعة أو العالم مطلقة عليها إسم الله أو معطية للطبيعة السمات الخاصة بالآلهة.

وبهذا الشكل، فإن مفهوم هيراقليطس (الفلسفي) عن «الله» متميز عن الأفكار (التجسيمية) التي كانت عند الشعب عن الآلهة، يبقى أنّ التباين بين مفهوم المفكّر وأفكار عامّة الناس حول هذا الموضوع ليس كبيراً إلا من حيث أن الدين ذا الآلهة المتعددة يقبل وجود جمهرة من الآلهة، ويعتبر كل ما هو متفوّق على الإنسان «إلهياً». وحتى إبّان حياة هيراقليطس لم يكن انتقاد الميثولوجيا وأفكار الشعب عن الآلهة شيئاً جديداً. فقد أظهر هوميروس قبل ذاك قلة احترام أحياناً لآلهة الأولمب، كما انتقد اكسينوفانس بقسوة أفكار الشعب (بما فيها أفكار هوميروس) حيال سكان الأولمب. وفيما يختص بأكسينوفانس فإنه قد فعل ذلك بشكل خاص لأهداف دينية. ورفض التقاليد الدينية الفجة عند الشعب ليفرض مفهومه الأرقى عن الآلهة[٤٠]. أما هيراقليطس فهو لم ينكر وجود القوى فوق الطبيعية (الإلهية) في العالم، ووجّه نقده بشكل أكثر حزماً ضد الأفكار الدينية

---

(٤٠) A. Drachmann. Atheism in pagan Antiquity, London, 1922, pp. 17 - 18.

التجسيمية البالية عن الآلهة، منطلقاً من مواقع عرفانية وليس من مواقع لاهوتية ـ دينية.

وينشأ انطباع أن هيراقليطس لم يكتفِ بإنكار فكرة خلق العالم من قبل الآلهة (علماً أنّ ذلك لم يكن فيه شيء من الإلحاد، لأن فكرة كهذه كما سبق وقلنا، لم يقل بها أحد في العصر القديم)، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فأبعد الآلهة عن العمليات الكونية، حارماً إياها من دور الحكام (وبالتالي من دور المنظّمين في هذا المعنى) في العالم. هذه الفكرة أعلنها الفيلسوف بشكل واضح ومتعمد: « هذا العالم، بنظامه، هو نفسه بالنسبة لكل الكائنات، إن أحداً لم يصنعه من الآلهة ولا من البشر »، (ب ٣٠).

وبعد أن أنكر هيراقليطس الفكرة الميثولوجية عن الآلهة كمنظَمة للكون، أضاف بشكل بالغ الدلالة بعد كلمات « أي من الآلهة » كلمات « أي من البشر ». ويبدو أن الفيلسوف يشير بهذا التحديد إلى أن كل المفاهيم التي تتحدث عن « تنظيم العالم » (وليس فقط المفهوم الميثولوجي) هي مفاهيم خاطئة. فهو يرى أن الكون موجود منذ الأزل وبشكل مستقل عما يفكّر به الناس.

من هم هؤلاء الآلهة الذين يحرمهم الفيلسوف من امتياز « حكم » الكون، والذين يتواجدون مع ذلك في مكان ما؟ إذا اعتمدنا على المقطوعات التي وصلت إلينا فإن الجواب عن هذا السؤال غير موجود فيها. وعلى ما يبدو فإن آلهة هيراقليطس رغم

كونها كائنات علوية تخرج مثل كل شيء من النار الكونية، فإنها تشكل إحدى حالات هذه النار، أي أنها ليست خالدة بالضرورة «خالدة زائلة، فانية خالدة» (ب ٦٢).

ويدور الكلام في هذا المقطع كما هو واضح، ليس فقط عن إمكانية فناء الآلهة «الخالدة»، بل عن «خلود» الفانين (الناس). ألا يحق لنا اعتماداً على هذا النص استنتاج ان الفيلسوف كأنه يؤمن بخلود الروح؟ ويظن البعض أن بإمكانهم، بالاعتماد على مقطوعات أخرى، افتراض ان الأفيزي يؤمن بخلود الروح الفردية أو بخلود الروح بشكل عام. في الواقع، إن المقطوعات المذكورة هي على جانب من الغموض. فالأفيزي يقول مثلاً «إن الإنسان يشعل لنفسه أثناء اللّيل ناراً، سواء كان حياً أو ميتاً. وهو إذ ينام. يشارف على الموت، فعيناه تنطفئان، وإذا استيقظ فهو شبيه بالنائم»[٤١] (ب ٢٦).

ولنحاول بحث هذه المقطوعة على ضوء التصور الهيراقليطي للروح والقائل: إنها ليست سوى تبخر للماء وشكل من أشكال وجود النار. فعلاقة الإنسان الدائمة مع الوسط المحيط به عبر التنفس تجعل الروح البشرية تتلقى باستمرار تدفق النار المتوقّدة المتجدّدة. وحتى عندما يكون الإنسان نائماً لا تنقطع علاقته بالعالم

---

(٤١) يقول أ. ماكوفلسكي «هذا المقطع برأينا يريد الإشارة إلى أنه لا يوجد فرق حقيقي بين اليقظة والنوم، وبين الحياة والموت...».

المحيط به، والذي يشكَل حالات مختلفة للنار (ب ٧٥).

هناك سؤال يُطرح هنا : كيف تصبح وأين تذهب بعد الموت تلك « الجزيئات » من اللهب اللطيف والأنفاس التي تتكون منها الروح ؟ يجيب الأفيزي عن ذلك بغموض: « إن ما ينتظر النـاس بعد الموت هو ليس ما يأملونه، ولا ما يتصورونه » (ب ٢٧).

وبما أن النار أبدية، فسيكون لنا الحق منطقياً بالاعتقاد أن جزئياتها التي تشكَل الروح لا تزول أبداً. « إن الأرواح تهيم نحو مملكة هاديس » (ب ٩٨)[٤٢]. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن الأرواح خالدة. فمن الممكن تصوُّر أنّ أجزاء النار الكونية التي تكوّن الروح تستمر في الوجود إلى زمن ما بعد موت الجسد، ولكنها تخضع فيما بعد، مثل كل الأشياء لسلطـة النـار والحركـة والتغيُّـر، فيحل العدم فيها وتهلك الأرواح فيذهب بعضها إلى « الأعلى » (بفعل تحوُّل الأرواح إلى نار)، وتذهب الأخرى إلى « الأسفل »

---

(٤٢) إذا كانت كل الأشياء ستتحول إلى دخـان، فبـالإمكـان اكتشافـه بـواسطـة الأنوف» (ب ٧). إذا كانت هاتان المقطوعتـان (المقطـوعـة ب ٩٨ مختلطـة بالمقطوعة ب ٧) تعنيان بالتأكيد في فكر الفيلسوف أن الأرواح موجودة في مملكة هاديس دون جسم، أي في حالة البخار، فهي لا تستطيع اللمس أو السمع أو الرؤية، وهذا ما يجعل الحس الوحيد الذي تمر به المعرفة هو عضو الشم، من غير المحتمـل أن يكـون هـذا يعني أن الأرواح تهيم إلى الأبـد في مملكـة هــاديس. فالفيلسوف يريد القول هنا على الأرجح: إن هناك عمليات مجهولة تجري في ذلك العالم لا يستطيع البشر تصوُّرها. هل هذه العمليات هي أشكال من الحياة؟ ليس عند هيراقليطس إجابة عن هذا السؤال.

(بفعل تحوّلها إلى ماء).

وبالطبع إن موت الروح نحو «الأعلى» هو الأفضل بمجرَّد أن «يتلقى أعظم الموتى أفضل مصير» (ب ٢٥). ولكن ما هي هذه المكافأة ما بعد الموت؟؟ أيكون خلود الروح، «السعادة» في السماء؟ على ما يبدو لا، فهي ستكون بالأحرى خلوداً بشكل ذكرى لهذا الشخص أو ذاك في ذاكرة الأجيال.

«أولئك الذين ماتوا في المعارك تكرّمهم الآلهة والناس» (ب ٢٤). «هناك شيء يفضله الفضلاء على كل شيء: يفضلون المجد الأبدي على الأشياء الزائلة» (ب ٢٩). إذاً الروح والكائن الفيزيائي أيضاً زائلان، وكل ما يولد خاضع لقانون الموت. وهيراقليطس يسمي الولادة موتاً.

«فالموت هو ما نراه ونحن مستيقظون والنوم هو ما نراه ونحن نيام» (ب ٢١). الموت حتمي، إنه القدر. «إن أي زائلٍ لم يهرب من قدره» (ب ١٠٥)، «من الذي يستطيع الاختباء من النار التي لا تنام أبداً؟» (ب ١٦). والموت عملية فيزيائية، ولكنه في الوقت نفسه، حكم النار الكونية على كل شيء. يقول هيراقليطس «كل شيء سيُحكم وسيُلتهم من قبل النار الآتية» (ب ٦٦). لا أحد يستطيع الفرار من الحكم (بالموت) على كل الأشياء: ولا حتى ذلك الذي ينصرف للذات الحسية التي «ترطب» روحه (ب ٢٩، ١١٧)، ولا حتى ذلك الذي يعيش

بحكمة ويفضل المجد الأبدي على الأشياء الزائلة، جاعلاً روحه مضيئة وهّاجة (« جافة » ب ١١٨).

إذا كانت الروح هي النار المشتعلة فإن الحياة رغبة، وكل رغبة تَروى على حساب ما يستهلك من نار الروح. « يصعب على المرء أن يخوض صراعاً ضد قلبه لأنه يحقق ما يريد على حساب الروح » (ب ٨٥). الحياة هي الموت (الإحتراق): « هاديس هو ديونيزوس بالذات... »(*) (ب ١٥). والموت هو الحياة في ذاكرة الأحياء. أما الفرق بين الأكثرية والأقلية فهو أن الأولى قد كرّستْ حياتها للأشياء العابرة فلا « تعيش » بعد الموت في ذاكرة الناس إلا مؤقتاً، بينما الآخرون عملوا على تحقيق أهداف عقلانية ونبيلة، ولهذا يستمرون « إلى الأبد » في ذاكرة الناس. إننا لا نستطيع الشك إذاً بأن جملة الفيلسوف: « فانون، خالدون » تتعلق أساساً بالأقلية من « الفضلاء ».

إن التصوُّر الهيراقليطي « للخلود » مختلف عن تصوُّر المسيحيين الذين يربطون بشكل وثيق بين فكرة الخلود وفكرة الحياة في العالم الآخر. والأفيزي يرى أن الآلهة فانية رغم أرجحية اعتقاده بالانبعاث الدوري للآلهة والناس (ب ٩٨، ٦٣، ٢٧).

رغم إيمانه بوجود الآلهة، حرمها هيراقليطس في الأولمب من

(*) هاديس حاكم مملكة الموتى، وديونيزوس هو إله السكر والعربدة. (المترجم).

الامتياز التقليدي الذي يُعطى لها عادة، امتياز حكم الكون، حامياً بذلك الحياة في الكون ومفكراً بالناس ومصيرهم. ولكن مثل هذا «التأليه» للعالم، أو مثل هذا التصوُّر للعالم، الذي له النتيجة نفسها، والذي يراه عالماً منظماً محكوماً من خارج ما هو إلهي، يتخذ في فهم الشعب معنى تدمير العالم والكون. وفي الحقيقة، ما هو هذا العالم الذي أصبح يتيماً (إذا اعتمدنا التصوُّرات التقليدية)، عالم من دون زفس الأولمبي، «أبو الآلهة والناس»، عالم تركته الآلهة؟ لقد كانت الفوضى الكونية الأولى، أو بحسب قول هيراقليطس «ركاماً من القمامة التي جُمعت بالصدفة» (ب ١٢٤).

عندما تحرر العالم من سيطرة آلهة الأولمب، بدا لعيني الفيلسوف أنه تحرر أيضاً من الحاجة للتعزيات التي يقدِّمها الدين والأساطير. هذا يعني أن نظام الأشياء الذي كان يراه في العالم واتفاق الكل والجزء لم يعودا مجسَّدين في صفات آلهة الانسجام في زفس «حاكم العالم»، أو في غيره من الصور الميثولوجية. فالنظام في العالم، والقوانين التي تحكمه، والانسجام، فهمت فيما بعد كشيء غير شخصي، وملازم للعالم منذ الأزل، أو أنه قد وجد على كل حال بفضل العنصر الكوني الأول: النار.

وبهذا الشكل أدَّى انتقاد الميثولوجيا بطابعها التجسيمي إلى ظهور تصوُّرات ومفاهيم مجرَّدة، مثل انسجام، نظام، قانون، إلخ.

لقد سمى هيراقليطس الكوني والعقل المبدع في العالم لوغوس. ومن المؤكد أن فكرة اللوغوس قد نشأت عن نقد الأساطير.

من السهل عند ذكر هذا النقد الموجَّه ضد التصوُّرات الشعبية (التجسيمية) عن الآلهة، استنتاج أنه كان بإمكان الأفيزي التغلّب على الميثولوجيا أن يلصق بها صفات «إلحاديّة». ولكن ذلك لن يكون صحيحاً فهيراقليطس يستخدم غالباً صوراً ميثولوجية ليس من أجل أهداف أدبية فقط، كما هو الحال مثلاً في المقطوعة ٩٤: «إن الشمس لا تتجاوز حدودها، وإلاّ فإن إلهة الثأر، مساعدة العدالة (ديكا) ستكون لها بالمرصاد».

إن لوغوس هيراقليطس الذي يحكم كل شيء يملك ولا يملك صفات الكائن الحي (الميثولوجي). والفيلسوف يدعوه «حكمة وحيدة» و «يرفض» و «يقبل» اسم زفس (ب ٣٢). يرفض، لأن اللوغوس (الحكمة) ليست زفس المجسَّم في الدين الشعبي، ولكن قوة غير شخصية، كونية، «حكمة تحكم كل شيء بواسطة كل شيء» (ب ٤١). ولكنه من حيث هو حكمة وحيدة، ومبدأ يحكم الكل، فاللوغوس «يقبل» «اسم زفس». وبكلام آخر نَقلت بعض الصفات الجوهرية الخاصة بزفس (وبآلهة الميثولوجيا عامة) لتطبَّق (بعد انتقاد التجسيم الميثولوجي) على الطبيعة (على الكون)، وعلى اللوغوس فيها. والعالم المنظّم والواعي صورة عن الحلولية ومذهب أولية النار «الحية دائماً» (ب ٣٠)، والنار عند

هيراقليطس مثل اللوغوس، القوة الإلّهية للعقل الذي يحكم الكون (ب ٦٤). لقد كشف نقد الآراء التقليدية أي الميثولوجية الدينية عن الحياة الكونية، وتحرير العالم من سلطة الأولمبيين، كشفا أمام الفيلسوف اللوحة الديناميكية لصدمة القوى الطبيعية، لوحة الصراع الدائم المرير والضاري بين الأضداد. ليس زفس، بل الصراع هو الذي يحكم العالم «أب» كل شيء «ملك» كل شيء. وظواهر الكون وأحداث العالم، والناس وحتى الآلهة هي من صنعه. لقد صاغ الأفيزي ما فهمه بهذه الكلمات البالغة الدلالة والتعبير والحسم: «تجب معرفة أن الحرب عامة وأن العدالة صراع، وكل شيء يتغيَّر في دائرة الصراع والضرورة» (ب ٨٠).

لكن هيراقليطس لم يتوقف عند هذه الناحية من الحياة الكونية. فقد استطاع رؤية الجانب الآخر منها وهو أن القتال ليس سوى مظهر من مظاهر النظام العام أو «الإلهي» للأشياء، للوغوس الكوني الذي يكتمل بالانسجام أو وحدة الأضداد المتصارعة، وبإيقاع الوجود الدائم، وحتى بالتوازن بين القوى المتصارعة.

ها نحن قد وصلنا إلى النقطة المركزية في فلسفة هيراقليطس: مفهومه الجدلي للعالم. فمنذ العصور القديمة حتى العقود الأخيرة من السنين، دافع البعض عن أن الشيء الرئيسي عند هيراقليطس هو فكرة الجريان الدائم «كل شيء يجري» الشهيرة، ولا شيء

غير ذلك. وقد عارض البعض هذه الموضوعة التقليدية بدورهم فقالوا ، حديثاً ، بموضوعة مناقضة ومبالغة إلى أقصى حد ، تقول إن الشيء الأساسي في الهيراقليطية هو رؤية العالم ثابتاً ساكناً غير متحوّل(٤٣). وهذا ما يدفعنا إلى البحث عما إذا كانت نظرية الحركة الكونية لهيراقليطس أم لا ، وإلى أي حد .

---

(٤٣) ج. كيرك؛ Heraclitus, the cosmic fragments, cambridge, 1954, pp 252 - 379; كليانص رانو، vocabulaire et structure de la pensée archaïque chez Héraclite, Paris, 1959.

الفصل الثالث

جدلية الحياة والكائن

١ ـ الكون كسيرورة

تَفهم نظرية هيراقليطس أحياناً على أنها فلسفة التغيُّـر الدائم للأشياء. وعبارة «panta rhei» (كل شيء يجري) نسبها إليه أفلاطون. فهذا الأخير يقـول في محاورة (كـراتيـل): «يقـول هيراقليطس في مكان ما إن كل شيء يذهب ولا شيء يبقى في مكانه، ويقارن الأشياء بمجرى الماء، حيث لا يمكن النزول مرتين إلى النهر نفسه».

لقد تبنّى أرسطو تفسير أفلاطون لنظرية هيراقليطس، ثم تبنّاه ثيوفراست الذي صاغه في كتابه آراء في التاريخ الطبيعي ليصبح فيما بعد تفسيراً شائعاً عند الذين تبعوه من الكتّاب القدامى.

لقد وُضع هذا التفسير موضع الشك في القرن التاسع عشر، وتناوله بشكل خاص الإنكليزي ج. كيرك في مقاله بعنوان «التغيُّر الطبيعي عند هيراقليطس»[1].

يقول هذا الكاتب إن الفكرة الأساسية عند هيراقليطس لم تكن فكرة التغيُّر الدائم، بل مبدأ وحدة الأضداد، فكرة الاعتدال والنسبة والتوازن، (ثبات)؛ فالمقطوعات عن النهر (ب - ١٢ - ٩١) تستهدف ليس البرهان على دوام التغيُّر كما هو الأمر في النهر بل الاعتدال في التغيُّر. وبنفس الشكل يصبح الكون عند هيراقليطس «النار الحيَّة دائماً، التي تشتعل باعتدال وتنطفىء باعتدال» (ب. ٣). ويصرح كيرك أنّ مفاهيم الاعتدال، والنسبة، والتوازن ومبدأ النظام المرتبط به قد تأكدت في الكثير من مقطوعات الأفيزي، المقطع المذكور آنفاً والمقاطع (ب ٩٠ - ٩٤ وغيرها).

لقد لقي تفسير أفلاطون وأرسطو التقليدي لمذهب هيراقليطس عن الحركة والتغيُّر نقداً شديداً من قبل أ. لوسيف. الذي يعتبر «أن النقطة المركزية في علم الجمال الهيراقليطي هي فكرة التوازن البنيوي للكون... وما يجده هيراقليطس أساسياً في

(١) ج. س. كيرك

«Natural Change in hiraclitus», Mind, Edinbourg, vol; N 237, pp. 35 - 42.

Kirk, the cosmic Fragments, cambridg, 1954, pp, 252 - 254, 379.

الموجودات هو بالضبط البنيوية في كل شيء »[٢].

ورغم أن الفكرة الرئيسية عند هيراقليطس هي الاعتدال، النسبة أو التوازن البنيوي في الكون، ورغم أن مبدأ النظام الكوني أو الثبات الكوني يعطي لمذهب الأفيزي طابعاً سكونياً ويساهم في التخفيف من المظهر الديناميكي لفلسفته، يبقى من المؤكد تماماً أن فكرة التغيُّر والحركة الشاملين لم تكن شيئاً جديداً في العصر الذي عاش فيه هيراقليطس. فقد كانت الحركة والتغيُّر عند من سبقوه من ممثلي مدرسة ميليا شيئين بديهيين. ومن المؤكد أنه عند تصوُّر هيراقليطس فقط من ناحية التغيُّر المطلق لكل ما هو موجود، فإن أفكار المفكر، ستبدو عند ذلك لا عقلانية، ولا أدرية، أو ذاتية، وهذا خطأ، ففي الواقع إذا كانت كلمات « كل شيء يجري » تستبعد كل ديمومة، وكل طابع محدد لموضوع ما، أو ظاهرة معينة، فعن أي تغيُّر يمكن الحديث عندئذٍ؟.

إن مذهب الحركة والتغيُّر الشاملين عند هيراقليطس لا يعبِّر عما هو جوهري ولا عما هو خاص. إن كون كل شيء يتحرك ويتغيَّر هو قول أعلنه تقريباً كل الكتاب القدماء. ولم يقل به الفلاسفة فقط. هذا لا يعني بالطبع أن التركيز على هذا المظهر من مظاهر الوجود لم يكن من عمل هيراقليطس تحديداً. فهو قد صاغ

---

(٢) أ. لوسيف، تاريخ علم الجمال القديم، ص ٣٦٣.

بشجاعة وبشكل بالغ الحزم مسألة الحركة والتغيُّر في كل الأشياء حتى النهاية. وعندما فعل ذلك، لم يتوقّف حتى عند الاستنتاجات الغريبة الناجمة عن مقدمة الجريان الدائم. وأحد هذه الاستنتاجات جاء من اكتشافه للخطأ في الأفكار التي يؤمن بها الناس عن الكون والحياة، وكشفه للطابع النسبي لوجود الأشياء وللحياة نفسها. وقد وضع هذا الاستنتاج بشكل تصويري أو تفلسفي، بشكل المفهوم ـ الصورة في المقطوعة (ب ـ ٤٩): «إننا ندخل ولا ندخل في نفس الأنهار، ونحن موجودون وغير موجودين». في العبارة الأولى ينشأ أولاً انطباع عن إنكار إمكانية الدخول في النهر، أو على الأقل، عن قبول هذه المسألة بنصفها فقط، إذا صح القول، وفيما يختص بالعبارة الثانية، يصدم المرء بهذا التأليف غير المتوقّع بين تصوُّرين ومفهومين يلغي الواحد منهما الآخر، وقد كتب أرسطو معلقاً على هذا القول: «لا أحد في الواقع يستطيع التفكير أنّ الشيء نفسه يمكن أن يوجد ولا يوجد، كما يزعم أحياناً هيراقليطس بذلك القول» [٣]. في الواقع، إنّ هذه المقطوعة عند الأفيزي تبدو مفارقة غريبة للحس السليم، لكن من النظرة الأولى فقط. فهي في الواقع فكرة حقيقية وعميقة. وقد لفت هيراقليطس الانتباه إلى الواقع الدافع للحركة والتغيُّر، ولنشوء وزوال الأشياء والأجيال وتعاقبها.

---

(٣) أرسطو، ما بعد الطبيعة، باريس، ١٨٧٩، الكتاب الرابع، ص ٢٥ ـ ٢٦.

وقد لاقت هذه الفكرة عن التغيُّر والحركة الكونيين، عن السيل الجارف للأشياء، تعبيرا رائعاً عنها في مقاطع هيراقليطس التي وصلت إلينا. ويستخدم الأفيزي غالباً في هذا الموضوع، الصورة الإيجابية للنهر، يقول: إن « أولئك الذين ينزلون في الأنهار عينها تغمرهم مياه متجدِّدة باستمرار »، (ب ١٢). وبالتالي « لا يمكن النزول مرتين إلى النهر نفسه » (ب ٩١)، ولا « لمس مادة زائلة مرتين وهي في الحالة نفسها » (ب ٩١)؛ إن كل « طبيعة زائلة »، هي مثل النهر، ليست عملية نشوء وزوال، واقتراب وابتعاد، وتفرق واجتماع (تكثّف)،وسيلاً دائماً يجري فيه تبادل كل الأضداد. هذا ما يذكره هيراقليطس بالشكل التالي في المقطوعة (ب ٩١)، مما سنثبته هنا رغم بعض العبارات غير الأكيدة: « لا يمكن النزول مرتين في النهر نفسه، ولا لمس مادة زائلة مرتين وهي في الحالة نفسها، لأن سرعة تحوّلها تجعلها تتفرق وتجتمع من جديد، أو بالأصح، ليس من جديد ولا من قبل لأنها تتفرق وتجتمع، تظهر وتغيب في اللحظة نفسها ».

لقد أدرك الفيلسوف، بعبقرية، جوهر الحركة والتغير المستمرين من حيث هما الجوهر الأقوى للكائن. فالسيل الشامل هو بالنسبة لهيراقليطس عملية نشوء وزوال الأشياء في آن معاً. إن ما يولد يهلك في اللحظة نفسها، وما هو موجود غير موجود. إن عملية ظهور وزوال الأشياء، والولادة والموت، والقرب والبعد،

مرتبطة بالزمن، وتذكر بـه، علماً أن الحاضر يشكَل حـداً غير مدرك بين الماضي والمستقبل. إذ يقترب المستقبل يصبح حاضراً في حين أنه عندما يصبـح الحاضر حـاضراً يبتعـد في الماضي. كـل «الآن» أصبحت «غير الآن». «إن الزمن هو الأول والأخير بين كل الأشياء، يتضمن كل شيء، ووحده يوجد ولا يوجد. يخرج دائماً مما هو موجود ويعود من الجهة المقابلة. لأن اليوم هو الأمس بالنسبة لنا، وقد كان الأمس غداً» (ت ٣ ـ ٢).

كل ما يصيبه مجرى الزمن «موجود». ولكن كل هذا عابر وبالتالي فانٍ. إن الحياة مأخوذة بالزمن ولا تُعاش أي لحظـة فيها مرتين. لأن كل شيء كان فات، وكل ما سيكون آت، وإذا جاء راح. كل شيء راح، كل شيء يتغير، كل شيء يزول ويذهب إلى غير رجعة «ميتاً». ظهور الأشياء وزوالها، والحياة والموت، والنشؤ والانعدام، والوجود واللاوجود، مرتبطـة، يشترط كـل منها الآخر، ويمر الواحد بحالة الآخر. الموت ليس غريباً عن الحياة، فهو لا يصيبها من الخارج، بل يشكل جزءاً لا يتجزأ من الحياة. إليكم لماذا «ندخل ولا ندخل» في السيل الوحيد للحياة، اليكم لماذا «نحن موجودون وغير موجودين».

إن «كل شيء يجري» تَفهم خارج الزمن، وهيراقليطس يفهم أهمية الزمن في العملية العامة للحركة والتغيُّر، والتعارض وزوال الأشياء. هناك سلسلة من الأسئلة تُطرح الآن: فيم يكمن هذا

السيل الدائم للزمن- هذا التعاقب للأشياء والأجيال؟ هل هناك نظام، أو معنى عقلي في « كل شيء يجري »، أو أنه ليس هناك سوى لعبة القوى العمياء في الطبيعة التي ليس لها هدف محدد؟ ألسنا نشهد مأساة كونية عندما « يشهد بعض الأحياء موت الآخرين، ويميت الآخرون حياة البعض (ب - ٦٢) ؟ أليس قدر البشر مأساوياً، قدر الذين يريدون الحياة ويتلقّون منها الموت، أو بالأحرى يرتاحون تاركين أطفالهم يتلقون الموت؟ (ب - ٢٠)، ألا يشبه هذا العالم وكل ظواهره في الحقيقة نهراً تتدفق إليه مياه جديدة دائماً ولا يُنزل إليه مرتين؟ وأخيراً، ألا ينخدع الناس أمام الأشياء المرئية، عندما يرون مثلاً الشمس هي نفسها كل يوم، دون الحديث عن النهر المعني آنفاً؟

إن العامل المأساوي في تصوُّر العالم عند هيراقليطس، عامل القدر، يتّحد بموقف واحد، إن الأفكار الإيجابية التي كوّنها عن الواقع، هي المهيمنة. إذا كان « كل شيء يجري » فلا شيء يبقى في مكانه، هذا يعني أن كل شيء عليه التقدم إلى الأمام، إن الحياة تدعونا لكي نحياها. إن ديناميـة الحيـاة، « الكـل يجري » الهيراقليطية تدعونا للتصرف حيال الواقع، معبِّرة بذلك عن المبدأ الفاعل.

إن طبيعة الأشياء متغيِّرة برأي هيراقليطس، وجوهر الحياة ناشط، الكون صيرورة والعالم مجموعة من الأشياء الداخلة في دوامة

الوجود. هكذا كان يفهم العالم. كل ما يتحرك يعيش، وكل ما يعيش يتحرك، فالسكون والراحة هما من « صفات الأموات » (أ ـ ٦). « لقد أبعد هيراقليطس السكون والثبات عن الكون... وجعل من الحركة خاصية لكل الأشياء، والحركة أبدية في الأشياء الأبدية، وعابرة في الأشياء العابرة » (أ ـ ٦).

كل ما هو موجود يجرفه سيل الحياة القدري، ويتجدَّد ويتحرك. « وحتى السيسيون (نوع من السمك المقدس في أسرار إيلوزيس) يتحلّل إذا لم نحركه »[4] (ب ١٢٥). « إن الشمس ذاتها ليست فقط جديدة كل يوم بل هي جديدة كل لحظة » (ب ٦). وحيث توجد الحياة، فالكائن الميت (بمعنى الثبات وعدم التغيُّر) عند الإيليّين، والذي يستبعد التناقضات، غير موجود، وغير موجودة أيضاً التعارضات الميتة (التي لا تمر من الحالة الأولى إلى الحالة الأخرى) عند الفيثاغوريين.

عندما كان هيراقليطس يعارض بين مبدئه عن « كل شيء يجري » وبين منتقديه في الفلسفة الذين اتبعوا طريق أفكار واقعية الحركة وتنوُّع الأشياء، امتنع مع ذلك عن أن يجعل من السكون وهماً وتصوُّراً خاطئاً تعطينا إياه حواسنا. فالسكون بالنسبة

---

(٤) بعد أن أكد تيوفراست (نحو ٣٧٢ ـ ٢٨٧ ق. م) تلميذ أرسطو وأحد مؤرخي الفلسفة الأوائل على ذلك، أضاف أن هناك مواداً لا تحفظ إلاّ في حالة الحركة، وتفقد سماتها المميزة بمجرد أن تسكن.

لهيراقليطس حالة نسبية للأشياء، وهي فكرة حاول الأفيزي على ما يبدو أن يعبِّر عنها باللجوء مرة أخرى إلى صورة النهر الذي « يرتاح عندما يتحوّل » (ب ٨٤). هذه المقطوعة جديرة بالاهتمام بشكل خاص لأنّ فكرة « كل شيء يجري » مرتبطة فيها بالفكرة المعاكسة فكرة السكون. وبذلك يصبح من الممكن الظن أنّ مبدأ « كل شيء يجري » يشمل، إذا تحدثنا بلهجة الفيلسوف، « جهته المناقضة ». ولنشر أيضاً إلى أن الفيلسوف أفلوطين، (القرن الثالث ق. م.)، عندما نقل هذه الموضوعة من الأفيزي، أضاف مثلاً قد يكون هو أيضاً عائداً لهيراقليطس، وهو مَثَل ذائع الشهرة في العصر القديم « من المتعب أن يتألم الإنسان، وينحني لنفس (الأساتذة) ». ويعتبر ث. بابا دو بولس الفيلسوف اليوناني الماركسي المعاصر أن هذا المثل يعني على الصعيد الفلسفي أن الحركة والتغيُّر يتضمنان السكون، تماماً مثلما العمل لصالح الأسياد يسبب التعب الذي يؤدي إلى إيقاف العمل، وروحية المذهب الهيراقليطي تقول إن الحركة والسكون، من حيث هما ضدان، يفترض الواحد منهما الآخر، « إنهما واحد ». وهما، مثل كل المتعارضات، يلغي الواحد منهما الآخر بشكل نسبي فقط وغير مطلق. إذا كان شيء ما « يرتاح وهو يتغير » ينتج من ذلك « أنه يتغير في السكون ». وإذا كانت الحركة تلغي السكون بشكل مطلق، علماً أنّ هذا السكون نسبي، فإن الأشياء تصبح غير ثابتة أبداً، وبالتالي غير محدَّدة إطلاقاً. ونحن لا نستطيع معرفتها، ولا

حتى الحديث عنها.

النهر مختلف كل مرة، لأنه يتلقى مياهاً جديدة باستمرار، ولا يمكن الدخول إليه « مرتين ». ولكن هذا لا يستتبع أبداً أن النهر الذي نزلنا فيه للمرة الثانية ليس النهر الذي كنا فيه في المرة الأولى بشكل مطلق، فمجراه وضفافه هي نفسها، وبكلام آخر، فإن شيئاً ما يبقى تقريباً ما كان عليه وليس آخراً، ما دام موجوداً. وبفضل ذلك يمكن تعريفه.

ولا يفهم هيراقليطس الحركة خارج الأشياء التي تظهر وتزول، وخارج السكون النسبي والوجود المؤقت. والحركة عندما تظهر من خلال السكون النسبي للأشياء، ومن خلال وجودها العابر أيضاً، تظهر كل مرة نسبية وعابرة. وفي الوقت نفسه، الحركة (التغيُّر) أبدية و « خالدة »، وملازمة لكل شيء (« كل شيء يجري »). وبهذا المعنى الحركة مطلقة. والطابع الأزلي و « الخالد » (المطلق) للحركة مشروط بالطابع المؤقت و « الزائل » للأشياء العابرة. مما يعني أن « الخالد » يتضمن « الزائل »، وكل من المطلق والنسبي يفترضان بعضهما بعضاً. هذا ما يصرّح به الأفيزي في المقطوعة ٦٢ « خالدون زائلون، زائلون خالدون، البعض يعيش موت الآخر، والآخرون يميتون حياة البعض »، هذا هو تلاحم الضدين الحركة والسكون، المرتبطين بشكل وثيق.

لقد صاغ هيراقليطس فكرة العلاقة المتبادلة ووحدة الأضداد بأسلوب موجز خيالي وتعبيري خاص بـه. ويتـولّـد انطبـاع أن الفيلسوف يجد لذة في الإكثار من الأمثلة لدعم فكرة وحدة الأضداد، والتشديد على هذه الوحدة، حتى أن أفكاره حول هذا الموضوع تتّخذ أحياناً شكلاً غريباً، غير مفهوم، فهو يصرح: «الخير والشر واحد» (ب ـ ٥٨)، «الطـريـق نحو الأعلى ونحو الأسفل هو نفسه، طريق واحد» (ب ٦٠)، «الشيء نفسه فينا سواء كنا أحياء أم أمواتاً» (ب ـ ٨٨). والشيء نفسه برأيه يصح على العلاقة بين النهار والليل، والحرب والسلام، والجوع والشبع (ب ـ ٦٧)، والطريق المتعرج والمستقيم (ب ـ ٥٩)، والمتجـزىء وغير المتجـزىء، والكـامـل وغير الكـامـل، والعـام والخاص (ب ـ ١٠)، وما ولد وما لم يولد، والزائل والخالد (ب ـ ٥٠).

إن الأضداد تتطابق إلى حدٍ ما عند هيراقليطس: فما هو بينها ليس مجرد وحدة، بل هو أيضاً «تماهي». وهو يعبِّر عن هذه الفكرة بصورة محيط الدائرة التي «تتطابق بدايتها ونهايتها» في أيّ نقطة منها (ب ـ ١٠٣).

إن وحدة الأضداد، و«تطابقها» و«تماهيها» ليست جامدة بالنسبة للمفكر، بل هي متحركـة ومتغيِّـرة. والحركـة والتغيُّـر يستجيبان لانتقال كل ضد إلى الآخـر، فهـذا الانتقـال يشكَـل الحركة، التغيُّر. وبينما تفترض وحـدة الأضـداد «التبـادل» فيما

بينها، يفترض التبادل وجودها. ولهذا بالتحديد يجب ألاّ نفهم كلمة تطابق الأضداد وتماهيها بالمعنى المطلق، بل بالمعنى النسبي فإذا كانت المتعارضات تتطابق بشكل مطلق، فكل شيء سيكون وحدة لا تتجزأ ولا تفسُّخ فيها، وخالية من أدنى الاختلافات، مما سيلغي انتقال الواحد للآخر، و «التبادل فيما بينهما. فوحدة (تطابق أو تماهي) عند هيراقليطس تعني فقط أن كل شيء ينتقل إلى ضده ضمن عملية الحركة. وهذا يجعل قوله مفهوماً «الشيء نفسه فينا: حياً أو ميتاً، نائماً أو مستيقظاً، شاباً أو عجوزاً، فهذا الذي يتحوّل هو ذاك، وذاك يصبح هذا بتحوله» (ب ـ ٨٨). وإبّان عملية «كل شيء يجري» يصبح البارد حاراً والحار بارداً، والرطب جافاً، والجاف رطباً (ب ١٢٦)، ويصبح النهار ليلاً وهذا ذاك إلى ما لا نهاية [٥].

إذا كانت الأشياء تدخل في وحدة الأضداد، وبالتالي إذا كانت تتضمن الأضداد، فهذا لا يمكن أن يعني إلاّ أنها متناقضة في الداخل ومزدوجة داخلياً. والتام يكشف إبّان الحركة والتغيُّر

---

(٥) يعتبر الكاتب الأميركي ف. ويبل رايت (Heraclitus Princeton, 19 59, pp. 29 - 36) أن التصوُّر الهيراقليطي للتغير يرجع للإنتقال من ضد إلى آخر كعملية خالية من أي مادة في قاعدة هذا الانتقال، يصعب جداً قبول ذلك لأن الانتقال المطلق للشيء إلى ضده دون الاحتفاظ بشيء مشترك فيما بينهما سيكون تأكيداً على النسبية المطلقة واللامنطق وهذا، كما يشير بحق أ. لوسيف (تاريخ علم الجمال القديم، موسكو ١٩٦٣ ص ٣٦٥) على تناقض واضح أيضاً مع الكثير من مقطوعات هيراقليطس وف. ويبل رايت نفسه.

عن جوانبه المتناقضة. وبالتالي تصبح المعرفة أيضاً كشفاً لهذه التناقضات، وتتمثل في عكسها في تصوُّراتنا ومفاهيمنا وأحكامنا.

كتب لينين يقول في معرض حديثه عن جوهر الجدلية: «إن ازدواج الواحد ومعرفة أجزائه المتناقضة هو كنه (أحد «جواهر») ، أحد الخصائص أو العلامات الفارقة وقد يكون الأساس الوحيد للجدلية. فهيغل يطرح المسألة أيضاً على هذا النحو (وقد جادل أرسطو في ما بعد الطبيعة ضد هيراقليطس وضد الأفكار الهيراقليطية) [٦].

٢ ـ إنتقادات أرسطو
الفكر المنطقي ومنطق الوجود

يتساءل أرسطو، منتقداً هيراقليطس، عما إذا كان ممكناً إصدار حكم محدَّد على شيء ما إذا علمنا أن الحكم لا يمكن أن يكون متناقضاً، في حين أن وحدة الأضداد ملازمة لكل شيء برأي الأفيزي.

ويمكن تحديد انتقادات أرسطو بما يلي: ١ ـ يستحيل أن يكون المؤشر نفسه ملازماً وغير ملازم في آن معاً للشيء نفسه وبالمعنى نفسه، وعندما يؤكد هيراقليطس «أننا موجودون وغير

(٦) ف. لينين، المؤلفات، باريس ـ موسكو، مجلد ٣٨، ص ٣٤٣.

موجودين »، فإنه يخرق قانون المنطق الذي يمنع التناقض في الحكم. ٢ ـ عندما نعطي لنفس الشيء مؤشرات وصفات متناقضة، فإننا نلغي بذلك إمكانية إلقاء الضوء على أيّ مسألة لأنه من المستحيل في هذه الظروف تعريف شيء ما « لا بهذه الطريقة ولا بالطريقة المعاكسة »[٧]. ٣ ـ كما أن من يدعم نظرياً قاعدة « أن الشيء كذلك وليس كذلك » « نعم » و « لا » في الوقت نفسه، لا يتبعها في الممارسة. إن شخصاً كهذا لا يبحث عن الهاوية ولا يرمي نفسه فيها، معتبراً أن هذا العمل سيقضي عليه، وأنه مفيد في الوقت نفسه، لأنه كما يتساءل أرسطو، هل يمكن القول في هذه الحالة إن الشخص « يسقط ولا يسقط » لا يمكن قول ذلك، لأن ذلك سيكون عبثاً. وسيكون من اللامنطقي أيضاً الدفاع عن عبارة « نحن ندخل ولا ندخل مرتين في النهر نفسه ».

إن موضوعة الغامض القائلة إن شيئاً ما يوجد ولا يوجد في الوقت نفسه، أو إنّ المرء يدخل ولا يدخل في النهر نفسه، نابعة مباشرة من مبدئه « كل شيء يجري »، الذي يرى بالتحديد في الحركة والتغيُّر عملية نشوء وزوال، وابتعاد واقتراب، عملية المرور المستمر للشيء من حالة إلى حالة معاكسة. ومن هنا يأتي الاختيار الذي طرح على الفلسفة اليونانية في هذه الكلمات: إما أن تكمن الحقيقة في الفكر غير المتناقض، وبالتالي تصبح الحركة

---

(٧) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الكتاب الرابع، الفصل الرابع، ص ٤٦.

المتناقضة مظهراً لا يعبّر عن الحقيقة، وإما أن الحركة المتناقضة هي الواقعية، والفكر غير المتناقض ليس سوى وهم، أو على الأقل طريقة لا تستحق التضحية بالواقع في سبيلها «الأشياء المتحركة باستمرار». وقد اتبع الإيليون الطريق الأول، في حين مال هيراقليطس وتلامذته للطريق الثاني، أما فيما يتعلق بأرسطو فقد اعترف بواقعية الحركة ووصم الإيليين أنهم «سكونيون»، لكنه تصدّى في الوقت نفسه للاستنتاجات المنطقية الوحيدة الجانب الناجمة عن «كل شيء يجري» الهيراقليطية.

ولم يفت أرسطو مدى ما في المسألة من تعقيد. فأشار إلى أن حركة وتغيُّر الأشياء يسمحان إلى حدٍّ ما للهيراقليطيين باعتبار الشيء المتغيِّر «غير موجود». في الواقع، كان يعتبر أن الشيء وهو يتغيَّر يبقى هو ذاته تقريباً، «فالمتغيِّر يحتفظ بشيء ما مما تغير، وبالتالي هناك شيء ما بالضرورة مما يحدث ويتغير»[8]. والاعتراف بذلك يعني في حقيقة الأمر أن الشيء المتغيِّر يظل أيضاً شبيهاً بذاته، ولكن ليس بالمعنى المطلق للكلمة. وبذلك يبدو أرسطو مجبراً على القبول ضمنياً بواقع أن قوانين الفكر التي صاغها لم تكن مطلقة، و «سارية المفعول» على الواقع، أي على الأشياء المتغيِّرة باستمرار. ومن هنا يأتي اعترافه أنّ الحركة والتغيُّر قد قدّما للهيراقليطيين «بعض الأساس» لاعتبار الشيء

---

(٨) أرسطو، المرجع المذكور، الكتاب الرابع، الفصل الخامس، ص ٦٠.

الذي يتغيَّر كأنه « غير موجود ». وبالإجمال، كان أرسطو يدافع عن قانون المنطق الذي يمنع التناقضات في الحكم، معتبراً أنه قابل للتطبيق تماماً على الأشياء المتغيِّرة، بمجرَّد اعتبار أنّ الصفة التي تزول في مجرى الحركة والتغيُّر لا زالت موجودة، في حين أن الصفة التي تم اكتسابها كانت موجودة سابقاً. ولكن الأمور تسير بما يختلف قليلاً عن ذلك. فالصفة « الكيفية » التي تزول من الشيء تبقى موجودة إلى فترة ما، بينما الصفة المكتسبة، قبل أن تبدأ في الوجود بالكامل، تتطلب بعض التصاعد الكمي، لقد اكتفى أرسطو الذي كان يدرك ذلك، مع هذا، بالإشارة إلى « أن التغيُّر الكمي ليس نفس التغيُّر الكيفي، فعند الكمي نوافق أن الكائن يمكن ألاّ يبقى كما هو، ولكنه يبقى بالنوع، الذي تعرف الأشياء دائماً من خلاله »[9]. ويفهم أرسطو بكلمة نوع العامل الفاعل الذي يصبح الشيء بفضله فعلياً. وبكلمة، « النوع » بالنسبة لأرسطو هو أساس تمييز الشيء عن غيره. والمسألة مع ذلك هي أن كنه الأشياء نفسه متغير، أو على الأصح لا يبقى مماثلاً لذاته إلا حتى فترة معينة، حتى حدوث تصاعد محدد لعناصر الجديد وحتى هلاك عناصر الكيفية القديمة (الأساس).

لقد كان أرسطو على حق عندما دافع عن القانون المنطقي الذي يمنع التناقضات في الحكم، رغم أن هذا القانون (مثل قانون

---

(٩) أرسطو، المرجع المذكور، الكتاب الرابع، الفصل الخامس، ص ٦٠.

الهوية) غير كامل (شكلي)، لأنه يأخذ الأشياء في حالة السكون. ولكن من جهة أخرى عندما أعطى أرسطو لقوانين المنطق قيمة تتعلق بالأساس (أضفى عليها الطابع الأنطولوجي)، اجتهد لإنكار الطابع التناقضي الداخلي للأشياء، ووحدة الصفات التناقضية الملازمة للأشياء.

ويضحّي هيراقليطس غالباً بقوانين الفكر في سبيل الغريب الذي اكتشفه في العالم ولغز الكون الذي أماط اللثام عنه، ومن أجل وعيه لوحدة الأساس المتناقض للكون، وللطبيعة المتناقضة العامة للأشياء. فالكون نفسه والعمليات التي تجري فيه غريبة (متناقضة) بالنسبة لهيراقليطس.

لم يقم الأفيزي بوضع خط فاصل واضح بين أشكال «قوانين» الفكر وبين أشكال (قوانين) الوجود، وبين منطق الفكر ومنطق الوجود: فهو يعتبر أن الفكر يجب أن «يعير أذناً» لصوت الطبيعة وأن يستجيب لها. ولكن منطق الفكر لا يستجيب من حيث شكله، للمنطق الجدلي للأشياء.

يقول لينين: «إننا لا يمكن أن نتصوّر الحركة، ونعبّر عنها، ونقيسها، ونصوّرها دون قطع المتّصل، ودون جعل الحي أكثر بساطة وضحالة، ودون أن نقسمه، ودون أن نجمّده كالموت. إنّ تصوّر الحركة في الفكر هو دائماً تضخيم وتجميد كالموت ليس فقط

بالفكر بل أيضاً بواسطة الحس، وليس فقط الحركة بل كل مفهوم.

في هذا يكمن كنه الجدلية .وهذا الكنه بالتحديد هو الذي تعبِّر عنه عبارة: وحـدة هوية الأضداد »[١٠].

إذا كان أحد قوانين الفكر المنطقي (بالمعنى العادي للكلمة) ، وهو مبدأ الهوية ينحصر في صيغة أ = أ ، وكل شيء في لحظة معينة ومن زاوية معينة يساوي نفسه ، فإن منطق الواقع ، المنطق الجدلي للوجود ينحصر في صيغة أ = أ وليس بـ : إن شيئاً معينا يساوي نفسه ولا يساويها في الوقت نفسه ، لأنه في حركة أزلية وفي تغيُّر دائم. وبكلمة ، يبقى الشيء مساوياً لذاته حتى فترة معينة أو إلى حد معين ، أي حتى اللحظة التي لا تصل فيها التغيرات الكمية إلى درجة تستثير تغييراً نوعياً .

وحول مسألة الصياغة المنطقية الشكلية (« إما نعم وإمـا لا ») ، والصياغة الجدلية (« نعم ولا ») ، يقدِّم بليخانوف المثال المقنع التالي. « إذا رأى فتى ذقنه تكتسي ببعض « الوبر » ، فهذا يعني دون شك أن لحيته تنمو ، ولكن هذا لا يعطينا حتى الآن الحق في القول إنه ذو لحية. فالشعرة في الذقن لا تعني لحية ، رغم أنها ستؤدي إلى ذلك. إن كل تغيُّر يجب أن يجتاز عتبة كمية معينة قبل

---

(١٠) ف . لينين، المؤلفات، باريس - موسكو ، مجلد ٣٨ ، ص ٢٤٥ .

أن يتحوّل إلى كيفية. إن من ينسى ذلك يحرم نفسه تحديداً من إمكانية إطلاق أحكام دقيقة على صفات الإنسان.

« كل شيء يتغيّر باستمرار، كل شيء في صيرورة » كما يقول الحكيم الأفيزي القديم. إن المزائج التي نسميها أشياء خاضعة لتغيرات دائمة، سريعة إلى هذا الحد أو ذاك، وما دامت هذه المزائج ضمن حدود معينة، علينا أن نحكم عليها من خلال صيغة « نعم ـ نعم، ولا ـ لا ». وعندما نتناول هذه المزائج من حيث هي متغيرة ولم تعد موجودة بذاتها، فإننا يجب أن نستعين بمنطق التناقضات، ونقول... « نعم ولا، هذا موجود وغير موجود »[11].

إن كل شيء يكتسب شيئاً ما، ويخسر شيئاً ما، عندما يتحوّل. ويعبّر عن وحدة المؤشرات المتناقضة (حياة وموت، حار وبارد إلخ). إن المتناقضات تتماهى بشكل ما في الحالة المتحركة الديناميكية للوجود. ومثل هذا التماهي (الوحدة) يفترض وجود اختلافات، وهذه الأخيرة تفترض التماهي (الوحدة). ويحاول الفكر الهيراقليطي بالتحديد أن يشمل ويعبّر عن الجوانب المتناقضة من الموضوع تحت عنوان وحدتها. وهذا ما يجعل هذا الأسلوب في التفكير يتميز بصيغة: « هذا وذاك » و « ذاك وهذا »

(١١) ج. بليخانوف، المؤلفات الفلسفية المختارة، موسكو، ١٩٥٧، المجلد الثالث، صفحة ٨١ (الطبعة الروسية).

(« نعم ولا »، « لا و نعم ») محل صيغة المنطق الشكلي المعتادة: « إما هذا وإما ذاك ». ومن هنا تأتي الصعوبات التي يصطدم بها فهم الفكر الهيراقليطي، والاعتياد على الأشكال الخاصة لهذا الفكر.

يشير إنجلس في معرض ردّه على النظرية الميتافيزيقية إلى « الدور الملحوظ الذي لعبه ما يسمى بجدلية التناقضات، في الفلسفة منذ اليونانيين وحتى عصرنا هذا... »، وهو يقول « الحركة بذاتها تناقض، وحتى مجرد التغيُّر الميكانيكي المكاني ذاته لا يمكن أن يتم إلا لأن شيئاً معيناً يكون في مكان ما وفي مكان آخر في اللحظة نفسها، في نفس المكان الواحد وليس فيه. والحركة تكمن بالضبط في الطريقة التي ينطرح بها هذا التناقض باستمرار والطريقة التي يحل بها » [١٢].

ويقود أحد الاعتراضات على تصوُّر الحركة كتناقض إلى: « أن الحركة هي كون جسم موجوداً في مكان معين في لحظة معينة في حين أنه يصبح في مكان آخر في اللحظة التالية ». ويقول لينين في هذا « هذا الاعتراض خاطيء: ـ هو يصف نتيجة الحركة وليس، الحركة ذاتها، ٢ ـ هو لا يُظهر، ولا يتضمن في ذاته

(١٢) ف. إنجلس، انتي دوهرنغ، باريس، ١٩٥٠، المنشورات الاجتماعية. ص ١٥٢.

إمكانية الحركة، ٣ ـ هو يصور الحركة كمجموع، كاتصال بين حالات السكون...»[١٣].

٣ ـ الانسجام والصراع

الكون، الانسجام الخفي

إن «كل شيء يجري» يخترق مذهب هيراقليطس من ألفه إلى يائه. ولكن، كما قلنا سابقاً، ما يميز الأفيزي أكثر من أي شيء عمن سبقوه، ليس نظرية الحركة والتغيُّر رغم أن أحداً ممن سبقوه لا يُقارن به من حيث الفهم العميق للحركة ومصدرها. وكان بإمكان المرء أن يظن للوهلة الأولى أن لا شيء جديداً في فكرة التناقضات ووحدتها. فقد تحدث هوميروس عن ذلك عندما وصف درع آخيل الشهير (الإلياذة، النشيد الثامن عشر)، وعندما تحدّث عن تنظيم العالم (الإلياذة، النشيد الخامس والنشيد الثامن). وقد ذكر هزيود أيضاً هذه النقطة في وصفه لخلق العالم، وتعاقب النهار والليل (المقطوعة ٥٧ عند هيراقليطس). كما كانت الأضداد تشكَل جزءاً من تعاليم انكسيماندر، وقد وضع فيثاغورس وتلامذته لوحة للأضداد، وهو ما لم يفعله هيراقليطس، ولنقل ذلك عرضاً، (على الأرجح بسبب أسلوب

(١٣) ف. لينين، المؤلفات الكاملة، باريس ـ موسكو، مجلد ٣٨، ص ٢٤٤.

هيراقليطس الذي يستخدم الأمثال لعرض أفكاره التي لا تنسجم كثيراً مع صياغة نظام منطقي دقيق).

كل ذلك لم يمنع الأفيزي من إتهام كل من سبقوه تقريباً أنّهم لم يفهموا طبيعة الأضداد والعلاقة بينها إلخ.

ويعتبر هيراقليطس أنه حتى « هوميروس الذي كان أحكم اليونانيين » ب ٥٦)، كان مخدوعاً حول هذه المسألة، ناهيك بهزيود وفيثاغورس، اللذين لم تعلّمهما « كثرة المعرفة » أن يكونا ذكيّين (ب ٤٠). وهو يتّهم هزيود أنّه لم يفهم أنّ الليل والنهار يشكلان « كلاً واحداً » (ب ٥٧). وفي مقطوعات أخرى (لا يجادل أحداً معيناً) يعلن أن « الخير والشر واحد » (ب ٥٨)، « عند حائك السجاد، الطريق المستقيم والملتوي واحد » (ب ٥٩)، « الطريق نحو الأعلى ونحو الأسفل هي ذاتها » (ب ٦٠)، « ماء البحر هو الأصفى، والأكثر تلوُّثاً، فبالنسبة للسمك هو صالح للشرب ومفيد، وبالنسبة للبشر غير صالح للشرب ومميت » (ب ٦١)، « خالدون زائلون، زائلون خالدون، يعيش البعض موت الآخرين ويموت الآخرون إبّان حياة البعض » (ب ٦٢).

إن الخلط « التعسُّفي » بين المفاهيم التي تلغي بعضها بعضاً (ألا نقول إن الخلود يلغي الموت، والخير يلغي الشر، إلخ؟) يخلق صعوبات كبيرة أمام الفكر الهيراقليطي، وهذا ما كان يقال إبّان حياته. عندما يقول هيراقليطس إن الليل والنهار « كل واحد »،

يجب عدم تفسير هذه الكلمات بالمعنى الحرفي. من ناحية العلاقة الخارجية بين النهار والليل، والخير والشر، وبشكل عام، الأضداد بوصفها أشياء موجودة كل منها بجانب الآخر ومستقلة عن غيرها، بل كظواهر من كل تتبادل التبعية فيما بينها. كل شخص يعلم أن الليل والنهار والخير والشر ليست أشياء متماهية كما يقول هيراقليطس. ولكن كون النهار والليل لا ينفصلان، ولا يمكن تصوُّر أحدهما بدون الآخر، وكونهما متماثلين في أساسهما وفي اختلافاتهما فهو شيء غير مفهوم وغير معروف من قبل أغلبية الناس (ب ـ ١).

ومما يفهم بسهولة أن الأضداد مثل النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام تتفوق على بعضها بعضاً بشكل دوري، وفي بعض الحدود بشكل تعاقب. ولكن أن ينشأ نقيض عن الآخر، وأن تحيا بعض الأضداد من موت غيرها وبالعكس: فهذا شيء يفوت انتباه البشر. وهيراقليطس أول من اكتشف الطابع الديناميكي الفاعل للأضداد، وصراعها وانتقال الواحد منها إلى الآخر، هذا الانتقال المتبادل يثبت بحد ذاته أن الأضداد متماثلة، وأن هناك وحدة فيما بينها، فضلاً عن ذلك فإن الشيء نفسه إذا تناولناه من أوجه متعددة يكشف عن صفات متناقضة مباشرة.

إن فكرة الوحدة الداخلية للأضداد، وهويتها بفعل كونها

مشروطة بعضها بالبعض الآخر تدخل كلياً في مذهب مفكر أفيزيا وتقريباً في كل مقطوعات كتابات هيراقليطس التي وصلت إلينا.

وإليكم لوحة تقريبية للأضداد التي يرجع إليها هيراقليطس موضوعة بشكل يشير إلى أي مجال من مجالات الواقع تعود بشكل رئيسي، وهي تناقضات متعلقة بالحياة الاجتماعية وبالحياة اليومية للفرد أو حالته الفيزيائية، والنفسية إلخ) وإلى ظواهر العالم الخارجي:

سياسة، أخلاق، حق
اقتصاد، نظرية المعرفة

حرب وسلام (ب ٦٧).
عادل وظالم (ب ١٠٢).
الفضلاء (بعض الناس) وجمهور الناس (ب ٢٩، ١٠٤).
شخص واحد وعشرة آلاف (ب ٤٩).
الكثير (من التراب) والقليل من الذهب (ب ٢٢).
الذهب مقابل البضائع (ب ٩٠).
(المجد) الأبدي و (الأشياء) الزائلة (ب ٢٩).
عبيد وأحرار (ب ٦٣).

فيزيولوجيا، علم النفس، الحالة النفسية ـ الفيزيائية للأفراد، ظاهرات الواقع بشكل عام.

حياة وموت (ب ٦٢ ٤٨، ٨٨).
الخالدون (الآلهة) والبشر الزائلون (ب ٦٢).
المرض والصحة، التعب والراحة (ب ١١١).
(روح) رطبة وجافة (ب ١١٧، ١١٨).
شاب وشيخ (ب ٨٨).
رجل وطفل (ب ٧٩، ١١٧).
حاجة واكتفاء، شبع وجوع (ب ٦٥ ٦٧، ١١١).

حاضرون، غائبون (بـ ٣٤).
ما نراه كل يوم ويبدو غريباً علينا
(ب ٧٢).
الاتصـــال الدائـــم والانفصـــال
(ب ٧٢).
غزارة المعرفة والذكاء (ب ٤٠).
الإسم والعمل (ب ٤٨).
دل على وأخفى (ب ٩٣).
الله والإنسان (ب ٥٣)، ٧٨، ٧٩،
٨٣، ١٠٢ وغيرها).
موت ونوم (ب ٢١، ٢٦).
نحن موجـودون وغير مـوجـوديـن
(ب ٤٩).
كاملة وناقصة (ب ١٠).
بداية ونهاية (ب ٨٠).
طـريـق مستقيم وطـريـق خـاطـىء
(ب ٥٩).
طريق نحو الأعلى وطريق نحو الأسفل
(ب ٦٠. الخ).

إن مذهب الانسجام (الوحدة والتطابق) وصراع الأضداد هو في مركز فلسفة هيراقليطس الأفيزي.

والانسجام في فكر هيراقليطس هـو الوحـدة، والتنـاسـق، وتوازن الأضـداد يكـون الكـل (الشيء أو الكـون ذاتـه). إن

الأشياء تستمد طابعها المحدد وثباتها وصلابتها من الانسجام ولكن الانسجام نسبي، مثل الطابع المحدد للأشياء وثباتها وصلابتها. ذلك أن الانسجام ينقطع كل مرة بفعل صراع الأضداد الملازم للأشياء ذاتها، وبفعل صراع الأضداد بالتحديد تنتقل الأشياء من حالة إلى أخرى، ولا تتوقف عن الحركة والتغيُّر. والصراع هو مصدر « كل شيء يجري »، وهو ملازم داخلياً للانسجام، لأن هذا الانسجام (الوحدة، التناسق) يتكوَّن ليس انطلاقاً من أي شيء، بل من مختلف الظواهر، والإيقاعات، والأصوات الخ،.. المتناقضة. « اتحادات: تامة وناقصة، تنافر وتقارب، اتفاق الأصوات واختلافها، وفي النهاية الكل من شيء واحد والواحد من الكل » (ب ـ ١٠). لقد أشار الفيلسوف عمداً إلى الفرق بين الأضداد (تام وناقص، تقارب وتنافر، حياة وموت، خير وشر، إلخ) ليظهر وحدتها، ويشير إلى هذه الوحدة ليبيِّن تناقض الأضداد. ويبدو أنه فعل ذلك بقصد القول إنه يجب عدم الحكم على الأشياء من خلال مظهرها السطحي. إن الناس إذ يرون تنافر الأضداد، يظنون أن بإمكانها أن توجد بشكل منفصل وبشكل مستقل. وفي الواقع هي مشروطة ببعضها لكونها تشكل الانسجام الذي هو الكل المتناسق. ويرى هيراقليطس أنه إذا لم يكن هناك أضداد فلن يكون انسجام في الفن والحياة والكون، لأنه دون هذه الأضداد ماذا يمكن أن ننسق؟ وبالتالي لن يكون هناك صراع لأنه لا يوجد متعارضات،

فالانسجام والصراع هما وجهان لكل واحد.

والكل الواحد (الشيء)، يتحرك ويتغيَّر: يكون مماثلاً لذاته ولا يكون بسبب الاختلافات الداخلية فيه. وهذه الاختلافات تتخذ شكلاً وتزداد أكثر فأكثر «فيضعف» أكثر تناسقها ووحدتها. إنه صراع الأضداد. وكلما انفصلت هذه الأضداد، كلما احتدم الصراع واشتد. وإذ يقود الصراع إلى انتصار أحد الأضداد، يخلق شيئاً جديداً، تناسقاً جديداً («ساكناً»)، كلاً، يكون خاضعاً بدوره لقانون الحركة العامة والتغيُّر فيخلق بذاته اختلافات جديدة وأضداداً، وبالتالي يخلق صراعاً جديداً لها. وهكذا فالصراع أبدي. وهو مصدر كل ما يحدث، وهو أحد جوانب «حياة» الكل. ولكن هناك جانب آخر أيضاً: الاتفاق، النظام، والانسجام. ولا يمكن لأحد الأضداد المتصارعة أن يوجد دون الآخر. ومثلما أن الانسجام الموسيقي يفترض امتزاج الأصوات العالية والمنخفضة، فالكون (الكل المنسجم) يستحيل أن يوجد دون أجزائه، أو أن توجد هذه الأجزاء بدون الكل المنسجم الواحد. وإذا غابت الأصوات المختلفة غاب التناغم، وبهذا المعنى، ليس هناك تقارب بدون تنافر. إننا لا نعرف الخير دون الشر، والأمر نفسه ينطبق على ما يتعلق بالجمال وكل ما تبقى. الخير لا يوجد دون الشر، والجميل دون البشع، والصحة دون الأمراض وهكذا دواليك. والذي يقرر هو النقيض الذي يسيطر برهة معينة. هذا هو الجانب الآخر من «حياة» كل شيء. وبناء

عليه، فإن ما يهيمن على العالم ليس فقط قوة النفي التي تخلق الاختلافات والأضداد المتصارعة، بل تهيمن أيضاً قوة التأليف التي تجعل منها كلاً منسجماً، وحيداً. «ما قُصَّ بالاتجاه المعاكس يلتحم، ومما هو مختلف ينشأ أجمل انسجام، وكل شيء يجري عبر الخلاف» (ب ٨).

الصراع هو روح النفي، ولكنه في الوقت ذاته مبدأ إيجابي. وهو يعبِّر عن الجانب الديناميكي للوجود، ويتولد عن الحاجة وعدم الاكتفاء غير المرويين، أي عن مصدر عمل تجديد. والانسجام يتولد من الصراع. إنه «روح» الكون. والانسجام رائع، لكن فيه أيضاً لحظة سلبية: الميل إلى الثبات والركود، إلى الراحة. ولكن هذه صفات الأموات. وهنا يحرك الصراع الحياة باستمرار، ويمنعها من «الانطفاء»، ولكي نتحدث بشكل أوضح، يجردها باستمرار (ب ٥١)، وبذلك يحافظ عليها وعلى الكون. ومن هذا المنظور، يتضمن السلبي الإيجابي والعكس صحيح، والإثنان يشكلان كلاً واحداً. إنه الازدواج الداخلي لكل شيء، الذي يشكل سر الوحدة في الوجود.

ورغم أن الانسجام مستحيل دون صراع، والعكس صحيح أيضاً، فإن معظم الناس لا يفهمون ذلك، كما يقول الفيلسوف، بمن فيهم «الفقهاء» أمثال هوميروس وفيثاغورس. لقد كان هوميروس (الإلياذة، النشيد الثامن عشر، ١٠٧) يريد طرد

الخلاف والصراع « من وسط الآلهة والناس »، أي ما يشكّل بالتحديد مصدر وحدة الأضداد (الإنسجام)، في كل ما هو موجود، لأن هيراقليطس يرى أن زوال الصراع يزيل معه كل شيء (أ ٢٢). وفيثاغورس أيضاً بدوره يريد الغاء الصراع من الانسجام وجعل هذا الانسجام ميتاً، ساكناً، وهذا مستحيل في الطبيعة والحياة.

ولكن، يقول هيراقليطس: « تجب معرفة أن الصراع عام، وأن الخلاف عدالة، وكل شيء يتم بالخلاف والضرورة » (ب ٨٠). الصراع ضرورة، وهو القانون الحتمي للكون. وهو لم يدخل على الحياة والعالم من الخارج. بل هو نابع من الحياة والعالم كانسجام ذي طبيعة خاصة. والانسجام والصراع استجابة لوحدة الأضداد في جوهرها، جوهر الوحدة الذي هو التوافق والوحدة الكونيان، « انسجام خفي » أسمى وأكثر قوة من « الانسجام المرئي » (ب ٥٤). والكون « انسجام غير مرئي ».

وإذا كان الانسجام الكوني أسمى من الانسجام المرئي ويتجاوزه، فهذا يعني أنّ الانسجام « غير المرئي » هو « إلهي »، بمعنى تفوقه على أي انسجام في ذاته (انسجام الأشياء المأخوذة على حدة). كل شيء ضروري للانسجام الكوني، الخير والشر، والخطأ والصواب، الخ. وبكلام آخر، إن التصورات البشرية عن الخير والشر، والعدل والظلم غريبة عن الانسجام الكوني. أصوات

الأرض تزخر في دائرة الانسجام الكوني أو « الإلهي » : الفرح الحزن ، الضحك والدموع ، أي كل ما هو خاص بالإنسان ، باستثناء بعض النظام العقلاني على ما يبدو ، أي ما يمكن تسميته تقريباً الانسجام بالمعنى العادي للكلمة . والانسجام « الإلهي » هو عقل خاص ، هو النظام أو « الله » (هذه الكلمة نسبت لهيراقليطس بعد وقت طويل) المختبىء في الكون . فوراء الفوضى الظاهرة واللعبة الفوضوية للقوى العفوية يختبىء نظام ، أي الانسجام الأعلى . وفي دائرة الانسجام الكوني كل شيء كامل ، وخير وعادل ، في حين أن الناس يرون بعض الأشياء جميلاً وبعضها بشعاً وبعضها سيئاً (الموت مثلاً) وغيرها جيداً (كالحياة مثلاً) ، وهكذا دواليك . أو كما يقول الأفيزي « بالنسبة لله كل شيء جميل وخير وعادل ، بينما الناس يرون بعض الأشياء جيداً وبعضها سيئاً (ب ١٠٢) . و « الله » (الانسجام الكوني أو « الإلهي ») يقع بمعنى ما « وراء الخير والشر » ، فهو محايد ، وغير مبالٍ بالمفاهيم البشرية للفضيلة والرذيلة ، والجمال والقبح ، وقس على ذلك . وقيمة الأضداد متساوية في دائرة الانسجام الكوني [١٤] . والحال ليس كذلك في دائرة الحياة البشرية ، حيث الأضداد ، رغم أنها لا توجد

---

(١٤) رغم عدم مبالاة « الله » (أو الانسجام غير المرئي) ، حيال المفاهيم البشرية عن الخير والشر ، الخ . يجب ألا نرى فيها بحسب رأي هيراقليطس ، غياب أي رابط بين الانسجام الكوني غير المرئي وبين الانسجام المرئي في عالم « كل شيء يجري » . وبخلاف أفلاطون مثلاً ، يشير هيراقليطس بتركيز إلى العلاقة ، والوحدة =

منفصلة، ولا تَقيَّم بالطبع على أنها متساوية. فاتبّاع الطريق إلى « الأعلى » شيء واتباع الطريق إلى « الأسفل » شيء آخر. والروح « الرطب » شيء والروح « الجاف » شيء آخر (ب ١١٧، ١١٨).

إن كون الحرب والسلام، والليل والنهار، والشتاء والصيف، والخير والشر، الخ متساوية عند الله (ب ٦٧)، فلا يعني أنها متساوية عند البشر. يقول هيراقليطس « إن القتال أب لكل الكائنات، وملك كل الكائنات، فقد جعل من البعض آلهة وجعل الآخرين بشراً، وجعل من البعض عبيداً ومن الآخرين أحراراً » (ب ٥٣). وإذ نترك جانباً التصوُّر شبه الميثولوجي لظهور الآلهة (الحرب بين الآلهة والعمالقة)، ونترك أيضاً الطابع الاستعاري لكلمات (قتال، أب، ملك)، اللذين يعطيان لهذه المقطوعة معنى رمزياً وتصويرياً، نشير إلى أن هيراقليطس يعطي فيها تقويماً للحرية عالياً جداً، لأنه يقارن الفرق بين الأحرار والعبيد بالفرق بين الآلهة والبشر.

إن عبودية البعض وحرية الآخرين لا تعني شيئاً عند « الله »، أما عند البشر فالأمر مختلف بالطبع. فإن لديهم بالتأكيد فرقاً بين

بين الأول والثاني، بين الأزلي والمؤقت، والمطلق والنسبي، إلخ، بمجرَّد أن عدم الاعتراف بهذه العلاقة (الوحدة)، لا يمكن فهم انتقال الأضداد (من الأزلي للعابر، ومن الخالد للزائل، إلخ)، وانتقال أحدها إلى حالة الآخر (ب ٦٢)، وبالتالي لا يمكن فهم « كل شيء يجري ».

مجتمع يسوده الانسجام والنظام والعدل والخير، وبين مجتمع يسوده التعسف والازدراء بالقوانين والفوضى.

ورغم أن هيراقليطس جعل من الصراع المصدر العام للحركة والتغيُّر، فقد قاوم بشدة الاستبداد والتجاوزات (انظر الفصل الأول)، والانعزال والغطرسة والتطرف والتعسُّف. (ب ٤٣، ٤٤، ٤٦). إن الانحراف عن «الاعتدال»، وعن «العدالة» الكونية أو عن «القانون» يُعرِّض للعقوبة (ب ٩٤). وعندما وصف الأفيزي القتال أنه «أب وملك كل الكائنات»، فهو لم يكن يدعو إطلاقاً للحروب المجانية وللخلاف بين الناس. ولكن من المحتمل من جهة أخرى أن يكون تركيز هيراقليطس على دور القتال مرتبطا بدعوته للنضال المسلّح من أجل تحرير المدن الأيونية من نير الفرس، وبضرورة اتحاد الهلينيين ضد خطر غزو بلاد اليونان من قبل الفرس.

وفي كل الحالات، فإن كلمة «قتال» ترتدي عند هيراقليطس معنى «الصراع» بشكل عام، صراع الأضداد كمصدر لكل ما يجري في الواقع. وبكلام آخر، يستخدم الفيلسوف كلمتي «صراع» و «قتال» بشكل استعاري فلسفي - تجريدي، دون أن يكون للحرب بالمعنى الحرفي للكلمة أي علاقة بالأمر. إذا كان الكون هو النظام، والقانون، فالصراع أيضاً يجب أن يجري في إطار القانون، لا في إطار التعسُّف، أي بما يناقض قوانين الكون.

(ب ١١٤). ورغم أن القانون الكوني (القانون الوحيد «للالوهية») لا يبالي بتصوّرات البشر ومفاهيمهم، وشؤونهم وأعمالهم، فهذا لا يعني أبداً أن الناس يستطيعون ألا يبالوا بهذا القانون الأعلى. (ب ١١٢).

إن عدم مبالاة الله، والقانون «الإلهي» أو الانسجام الكوني بأفكار الناس وأعمالهم، يميّز الإله الهيراقليطي عن آلهة الأولمب الميثولوجية، التي لم تكن محايدة أبداً فيما يتعلق بالناس وأعمالهم وتصرفاتهم. فالإله الذي يتحدث عنه هيراقليطس يعبّر عما لا ندري، أيّ قوة كونية خلاّقة (نذكر اللامتناهي عند انكسيماندر) «تحكم كل شيء» وتنسق كل شيء، وتبقى «منفصلة» عن كل شيء، (ب ٦٤، ١٠٨). إنها لوغوس العالم، القانون الكوني. وكل شيء يجري بالتوافق مع هذا اللوغوس الذي هو خارج متناول التصوّرات والمفاهيم البشرية العادية لأنه «منفصل عن كل الأشياء». هذا المبدأ الذي يكوّن كل شيء ويحكمه، يسميه الفيلسوف بأسماء عديدة: اللوغوس، النظام الكوني، القانون الكوني، الانسجام غير المرئي، الحكمة... إلخ.

٤ ـ اللوغوس الموضوعي والذاتي، ووحدتها

إن مسألة اللوغوس هي إحدى القضايا «الغامضة» في نظرية

هيراقليطس، وفيما عدا بعض الاستثناءات، يعتبر كافة مؤرخي الفلسفة تقريباً أن كلمة « لوغوس » قد أدخلت فيها لأول مرة عن طريق الأفيزي، كما أن هناك رأياً شائعاً من جهة أخرى، يقول إن مذهب اللوغوس يحتل مكاناً مركزياً أو أحد الأمكنة المركزية في الهيراقليطية.

لكن، لا تتوافق الآراء حول الطريقة التي يجب أن تُفهم بها كلمة « لوغوس » بمعانيها الواضحة التعدُّد، وقد كان الكتاب المدرسيون في العصر القديم (كليمانت الإسكندري مثلاً) يفسِّرون هيراقليطس من وجهة نظر دينية وصوفية، ترى في لوغوسه بذرة العقيدة اليهودية - المسيحية عن الله - الكلمة. ويقول كليمانت إن اللوغوس « يحكم العالم كالله (ب ٣١). ويقول أ.لوسيف: « هذا بكل تأكيد تفسير خاطىء من قِبَل كليمانت الراغب في تفسير خلق النار باللوغوس، وهو ليس في كل حال رأي هيراقليطس بالذات وأفكاره »[(١٥)].

أما في عصرنا، فإن لوغوس هيراقليطس يفسَّر بروحية دينية (وحتى مسيحية) من قبل الألماني كلبر الذي يربط مذهب اللوغوس عند الأفيزي بأسرار معبد قرطيمس من أفيزيا.

كما بحث الكاتب السوفياتي أ. دينك مسألة اللوغوس في مؤلّفه

---

(١٥) أ. ف. لوسيف، دائرة المعارف الفلسفية، موسكو، ١٩٦٠، المجلد الأول، ص ٣٥٣.

جدلية هيراقليطس الأفيزي (١٩٢٩)، وهو يفسّر اللوغوس فيه كمذهب عن القانون العام للحركة، ويشير أ. دينك أيضاً إلى العلاقة الوثيقة بين فكرة اللوغوس وفكرة الصراع، فكرة التطوّر الداخلي المتناقض، ويعتبر أ. لوسيف أن التفسير المنطقي التجريدي هو تفسير غير صحيح للوغوس هيراقليطس، فيقول « إن لوغوس هيراقليطس ليس مجرد مقولة فلسفية أو موضوع للعقل، بل هو أيضاً ماهية فيزيائية وكائن أسطوري. وكما أن النار تحتوي فضلاً عن جوهرها شيئاً آخر يتعلق بصورتها أي بنيتها بالتحديد، فإن اللوغوس يتضمّن أيضاً شيئاً من المادي، ولكنه ينظم بنيوياً ومنظم بنيوياً »[١٦].

كما يجدر بنا لفت الانتباه إلى تفسير اللوغوس الهيراقليطي في مؤلف الإنكليزي كيرك الواقع في مجلدين، الذي ينشر فيه مقطوعات هيراقليطس من جديد، شارحاً إياها ومعلّقاً على فلسفته. وبعدما اعتبر كيرك أن لوغوس هيراقليطس يعني « نظام الكون »، أشار إلى « ثبات » هذا النظام، وطابعه الأزلي وغير المتغيّر. وهذا يسمح له بتقريب هيراقليطس من أكسينوفانس ومن بارمنيدس، ليقول فيما بعد إنّ « كل شيء يجري » ليست أساسية في مذهب الأول، لأنّ أفلاطون وأرسطو لم ينسباها إلى هيراقليطس. ويزعم هذا الكاتب أنه إذا كان الأفيزي يقول إن

(١٦) أ. لوسيف، تاريخ علم الجمال القديم، موسكو، ١٩٦٣، ص ٣٦٢.

كل شيء يتغير كالنهر، فسيكون ذلك إما قولاً عبثياً، وإما «مكاناً مشتركاً»، وإذ يقارن الفيلسوف بين تغيُّر الأشياء وتغيُّر النهر، أي في إطار الاعتدال، يؤكد على وحدة العالم وتوازنه [١٧].

عندما سمى كيرك لوغوس هيراقليطس «صيغة الأشياء»، اعتبر أن اللوغوس هو ما يحدد الثبات والاعتدال والتناسب، والانتظام في كل ما يجري في العالم، وهو يميل إلى الربط بشكل وثيق بين لوغوس هيراقليطس والانسجام، والصراع ـ الخلاف، والله والنار والحكمة، وذلك، لإخفاء المعنى الأدق لهذه الكلمات [١٨].

أما الأميركي فيليب ولغرايت، فلا يأخذ بتأثير اللوغوس على أنه «كلمة»، «حكم» ولا حتى «عقل»، بل يعلنه، «مبدأ كونياً» أو «جوهراً عاماً» يشابه المثال، ولكن من الخارج فقط، هذا الكاتب لا يماثل بين هيراقليطس وبارمنيدس، كما أنه لم يوافق على التعارض الذي يوضع تقليدياً بينهما. فقد كتب يقول: «لنفترض أن التغيُّر والتنوُّع يعبِّران عن مبدأ أساسي في مذهب

(١٧) ج.س. كيرك، هيراقليطس، المقطوعات الكونية، كامبريدج، ١٩٥٤، ص ٣٧٩.

(١٨) - G. S. Kirk, «Logos, αρμονιη, Lutte, dieu et feu dans Héraclite», Revue Philosophique de la France et de L'étranger N 3, 1957, pp. 289 - 299.

هيراقليطس... ولكن المبدأ الذي يعبّر عنه في المقطوعة ١١٨ (ب ٥٠) والقائل « كل شيء واحد » ليس أقل أهمية »[١٩].

ويقول ج. فلاستوس إن اللوغوس الهيراقليطي هو الثابت في كلية تغيراته[٢٠]. ويعتبر آلدو بونتي، أن اللوغوس بالنسبة لهيراقليطس هو فقط « القانون، الاعتدال، العلاقة المعبِّرة عن وحدة المظاهر المتعارضة للواقع، والوحدة الديناميكية للأضداد »[٢١]. وبخلاف هذا الكاتب الإيطالي الذي ينبري ضد تفسير اللوغوس على أنه عقل وفكر إلخ، يقول ر. سينك « إن اللوغوس كان بالنسبة لهيراقليطس ما كانه عند تلامذته الرواقيين العقل الكوني أو نظام العالم، القانون الحاكم للكون، « المقياس الصحيح » الذي يحتفظ بكل الأشياء في مكانها، والذي يجري كل شيء بالتوافق معه، أي بالتوافق مع هذا اللوغوس ».

بدوره يفسِّر الكاتب الروماني ي. بانو اللوغوس كمفهوم مجرَّد فيقول: « اللوغوس الذي يحكم تكوين الطبيعة لكل شيء هو مفهوم متعلق بالجوهر. وهو يعبِّر بوصفه لوغوساً موضوعياً عن النظام الكوني والضرورة ومبدأ الوحدة الموضوعية للأضداد

---

(١٩) - Philip Wheelwright, Heraclitus, Princeton, New Jersey, 1959, p. 103.

(٢٠) - G. Vlastos, «on Heraclitus», American Journal of Philologie, 1955, No 5, p. 359.

(٢١) - Aldo Bonetti, «La Concezione dialecttica della realté in eraclita» Rivista du filosofia neo-scolastica, Milano, 1960, p. 323.

وصراعها. ولكن هناك أيضاً اللـوغـوس الذاتي كملكـة عقليـة للإنسان »[٢٢].

أمّا جورج طومسن الماركسي الإنكليزي الذي سبق ذكره سيشير إلى «أنّ اللوغوس يمكن أن يعرَّف من جهة، كما يعلن بالتبادل بين قوى الطبيعة (نار ـ هواء ـ ماء ـ تراب ـ ماء ـ هواء ـ نار)، أو بشكل أعـمّ كقـانـون لتـداخـل التنـاقضـات والأضداد، ويعرف من جهة أخرى، كتصوُّر لهذا القانون من حيث هو في متناول الإنسان جزئياً وفي متناول الله كلياً »[٢٣].

من بين أولئك الذين وضعوا وجود اللوغوس في الهيراقليطية موضع الشك، نجد الفيلسوف النمساوي ي. لـويـف[٢٤]. وهـو يقول ذلك اعتماداً على كون أفلاطون وأرسطو لم يدليا بشيء عـن اللوغوس الهيراقليطي، مذكَراً أيضاً بالخلافـات المتعلقـة بتفسير اللوغوس. إن براهين لويف لا تخلو من فائدة ما، ولكنه ينسى مع ذلك، أننا لا نجد عرضا متكاملاً لنظريـة مفكّـر أفيـزيـا عنـد أفلاطون وأرسطو. فمن جهة أخرى، إذا غاب اللـوغـوس مـن الهيراقليطية فهي ستصبح نسبية محض، وفي هذا ما يخالف فلسفة هيراقليطس.

---

(٢٢) ي. بانو. Heraclit din Efes, bukuresti, 1963, p, 352.

(٢٣) طومسون، المؤلف المذكور، الجزء الثاني، صفحة ٢٧٩.

(٢٤) أ. لويف; Heraclit in kamif gegenden logos, Nieu

سبق وقلنا (في الفصل المكرّس لأسلوب الفيلسوف) إنّ اللوغوس الهيراقليطي ليس مفهوماً تجريدياً محضاً أو صورة ملموسة، بل هو صورة ـ مفهوم، وفكرة ـ صورة. وقد أشرنا أيضاً إلى أن اللوغوس يعادل من حيث معناه مفهوم «المشترك»، وبالأصح القانون الكوني للأشياء (ب ٢ ـ ١١٤).

ولنتوقف قليلاً أيضاً عند المعاني الأخرى المحتملة للوغوس في مقطوعات هيراقليطس. فالمفكر يستخدمه بمعنى المبدأ الأزلي الحاكم كل شيء، في المقطوعات (١، ٣١، ٧٢). ويستخدمه بمعنى المبدأ الموضوعي المحدَّد لكافة الأشياء، في المقطوعة الخمسين، «عندما تصغون، ليس لي بل للوغوس، يغدو من الحكمة الإقرار بأن كل شيء واحد»، قارنوا هذا بالمقطوعة ١١٢: «إن الحكمة تكمن في قول أشياء صحيحة والتصرف بحسب الطبيعة مصغين لصوتها». ويستعمله بمعنى «النظام الكوني» «والاعتدال» و «التناسب» والتوازن بين الأشياء في المقطوعتين (٣٠ ـ ٣١). كما ورد في المقطوعة (٤٥). «إن لوغوس الروح «عميق» وفي المقطوعة (١١٥) «إن اللوغوس الذي ينمو من تلقاء نفسه خاص بالروح»، وفي مقطوعات أخرى يعني اللوغوس: «أنّ كلامه يعلو على كلام الآخرين» و «اعظم» (ب ٣٩)، و «كلام» (ب٨٧-١٠٨).

إن اللوغوس الموضوعي، بحسب روحية مذهب الأفيزي، هو

النظام الأبدي الثابت والكوني والوحيد للأشياء، ومقياس الأشياء المتغيرة، واللوغوس هو العلاقة الثابتة (التناسب) بين المبدأ المادي الكوني الأول (النار) وبين مختلف حالاته، وهذا ما جعل من اللوغوس الطريق «إلى الأعلى وإلى الأسفل» التي تشكّل واحداً من كثير من الأشياء وكثيراً من الأشياء من واحد. ونجد في إحدى مقطوعات هيراقليطس التي وصلت إلينا هذه المقارنة الطريفة: «هناك تبادل بين النار وكل شيء وكل شيء والنار، كما تبدل كل البضائع بالذهب ويبدل الذهب بكل البضائع» (ب ٩٠). وبكلام آخر تتماهى النار هنا مع معادل كل القيم، ومع الذهب الذي يبقى رغم كل تحولاته (تغيرات) ذهباً و (النار) كمقياس ثابت وكوني لكل الأشياء. وكما ينظم الذهب التبادل، «تنظم» النار، و «تحكم» كل الأشياء. والنار المتوقدة حكيمة من حيث هي قوة موجهة. وإذا كان كل ما يجري في العالم محدداً بـ «النار»، و «النار الحية دائماً» التي تشتعل باعتدال وتنطفىء باعتدال» (ب ٣٠)، هي العالم بالذات، والنظام ـ اللوغوس الكوني، فإنّ ذلك يستتبع كون العالم عن عملية تنتظم بذاتها، وتحكم ذاتها فتحوّل النار إلى كل شيء وتحوّل كل شيء إلى نار [٢٥].

---

(٢٥) بالعلاقة مع تصوُّر هيراقليطس للعالم على أنه عملية نشأت بذاتها وتحكم ذاتها، يشير ج. فلاستوس (المرجع المذكور، ص ٣٦٦)، «بهذه الطريقة استطاع =

إن اللوغوس من حيث هو القوة المحركة لكل تغيُّر في الأشياء والتي تتمظهر من خلال الصراع هو صراع ونزاع، وانسجام يوفَق ويوازن ويتجاوز نسبياً الأضداد المتصارعة. وإذا كان كل شيء يجري من خلال الصراع والضرورة، فاللوغوس هو ضرورة وقدر. وبما أن أيّ انحراف للضرورة وللقدر أو للاعتدال الذي وضع مرة وإلى الأبد مستحيل، فاللوغوس يصبح الاعتدال المرتبط بالعدالة والحقيقة، والذي يصحح كل انحراف. «إن الشمس لا تتخطى حدودها، وإلاّ فإن آلهة الثأر، مساعدة العدالة، ستكون لها بالمرصاد» (ب ٩٤). والصدفة مستحيلة، إنها مستحيلة في عالم الضرورة المحتمة التي تجسدها الأشكال الميثولوجية ديكا (آلهة العدالة)، وآلهة الثأر.

إن اللوغوس في عملية «كل شيء يجري» هو ما يحقق العقلاني، ونظام زفس، والانسجام الحكيم، لذلك، فهو الله أو الحكمة. لكن، ليس بالمعنى الشائع لهاتين الكلمتين، رغم وجود

هيراقليطس أن يوصل الطراوة والحياة الأبديين للعالم، هاتان الصفتان اللتان كانتا لزمن طويل بالنسبة لليونانيين صفة الألوهة وحدها. ولكي يعبر عن ذلك، أضاف للصيغة التقليدية القائلة إن العالم «كان موجوداً دائماً وسيظل دائماً موجوداً» (ب ٣٠) عبارة «الحي دائماً» في مكان التأكيدات السلبية «لا يزول ولا يشيخ» كما هو الحال عند انكسيماندر (ب ٢)، والتي لا يستعملها هيراقليطس، لأن شرط الحياة الدائمة بالنسبة له لم يكن الخلود، بل الحياة التي لا تنتهي، والتي تتجدد بالموت والتي «يتساوى فيها أن يكون المرء شاباً أو شيخاً» (ب ٨٨).

شيء ما مشترك بين اللوغوس وهذه التصورات الشائعة (ب ٣٢) ، بمجرّد أن الكون واللوغوس الحاكم فيه مرتبطان بفكرة العلوي والنظامَ الكوني.

وفي نهاية المطاف، اللوغوس هو ما يحكم بسلطته كل شيء : « كل شيء يجري بالتوافق مع هذا اللوغوس » (ب ١).

« اللوغوس هو « مشترك » (ب ٢) ، لكن معظم الناس لا يفهمونه عندما « يصطدمون به » (ب ١٧) ، وهذا لأن اللوغوس خفي ، فهو « الانسجام غير المرئي » (أي النظام الخفي) ، أو وحدة الأضداد المتصارعة والأسمى من الانسجام المرئي (ب ٥٤) علماً أنّ الأولى أبدية والثاني عابر ، ولكن لا أبدية دون المؤقت ، ولا خالد دون الزائل. « كل شيء واحد » ، منقسم وغير منقسم ، مخلوق وغير مخلوق ، زائل وخالد ، لوغوس وأبدية ، أب وابن ، إله وعدالة (ب ٥٠). ولولا وجود الأشياء العابرة (التي تنشأ وتزول) لما كان هناك الأبدي ، اللوغوس الدائم.

وهكذا ، فاللوغوس ، القانون الكوني ، ليس جوهراً مثالياً منفصلاً عن عالم الأشياء المادية. ولا هو تطابق في الوقت نفسه مع عالم الأشياء المأخوذة على حدة ، وليس مماثلاً له. اللوغوس هو البنية الكونية الخفية للأشياء ، والنظام المنسجم للكون ، « العقل » بشكل ما ، و « الحكمة » ، « التي تحكم كل شيء بواسطة كل شيء » (ب ٤١) ، ولكنه يبقى منفصلاً « عن كل شيء »

(ب ١٠٨). ولو كان اللوغوس مطابقاً لعالم الأشياء، لما استطاع أن « يحكم كل شيء ». وبالشكل نفسه لن يتمكن من أن « يحكم كل شيء » في العالم، إذا لم يكن مرتبطاً به بأي شكل، وإذا كان « منفصلاً عن كل شيء ». لهذا، سيكون من الخطأ أيضاً تفسير اللوغوس الهيراقليطي لأنه مفهوم عقلي تجريدي فقط، أو اعتباره مبدأ مادياً حسياً فقط، كما أنه لا يصح القول أيضاً، إن اللوغوس كائن ميثولوجي مع التشديد على الكلمة. اللوغوس والنار هما وجهان للكائن نفسه الذي لا ينحصر في المبدأ المادي ولا في الجوهر المثالي، بل هو تعبير عن الوحدة الديناميكية للأضداد.

وإذ يحدد اللوغوس نظام العالم وانسجامه، ويحكم هذا العالم فهو (القانون، الضرورة) ليس منفصلاً عنه، أو بالأصح عن الكون. وهذا الأخير هو أجمل نظام للعالم وليس ركاماً من القذارات المجمعة بالصدفة (ب ١٢٤). الكون هو الانسجام وليس الفوضى. وهو لذلك ليس غريباً عن « الكمال الإلهي » رغم أنه مختلف عن الكمال كما تفهمه التصوّرات الشعبية. والانسجام الكوني، برأي هيراقليطس يُدمّر ويبني عبر صراع الأضداد، وهذا ما يجعل اللوغوس (« الواحد، الحكمة الوحيدة ») « يرفض ويقبل اسم زفس » (ب ٣٢)، لأنه رغم شبهه إلى حد معين بزفس الميثولوجي، فهو ليس إياه بالذات.

ولوغوس هيراقليطس ليس كائناً فردياً (الله) يعمل من أجل

أهدافـه، رغـم أن الفيلسـوف يـدعـوه «إلهيـاً»، و «عقلاً»، و «حكمة»، ومفهوم «الأبدي» يتماثـل عنـد هيراقليطس، كما عند الكثيرين من المفكرين القدماء مع مفهوم «الإلهي»، ويتماثل مفهوم الكون مع «العقل» الكوني ومع «الحكمة» إلخ. ولوغوس هيراقليطس هو ما يضمن وحدة كل الأشياء في تنوُّعها، ووحدة الكون كعمليـة، حيـث «كـل شيء يجري»، وكعمليـة صراع وانسجـام، يقـول الأفيـزي: «عنـد الإصغـاء»، ليس لي بـل للوغوس، يصبح من الحكمة الاعتراف بأن كل شيء واحد» (ب ٥٠). إن الواحد أو اللوغوس لا يتماثل مع أي شيء رغم ارتباطه العضوي بكل الأشياء.

لقد تحدثنا حتى الآن عن اللوغوس الموضوعي، عن العـام في العـالم والعمليـات الكـونيـة. ولكـن كما جـاء في المقطـوعتين (٤٥ ـ ١١٥)، يتحدث هيراقليطس أيضاً عن لوغوس الروح. ويقيم وحدة جدلية (متناقضة) بين اللـوغـوس الذاتي، الفـردي الخاص بالإنسان وبين اللوغوس الكوني للعـالم، ولكنـه لا يضـع أحدهما في مواجهة الآخر، رغم أنه يميز بينهما. فاللوغوس البشري (الذاتي) يمكـن أن يتفـق مـع اللـوغـوس الموضـوعـي (ب ١١٣ ـ ١١٦)، رغم أن ذلك نادر. ويلاحظ عند اكثرية الناس (ب ١ ـ ٧٢) عدم فهم اللوغوس الأبدي للأشياء، وحتى موقف معادٍ لهم. ولكن اللوغوس الذاتي واللوغـوس الموضـوعـي

يتشابهان من حيث الأساس، يتوحدان ويتطابقان: ففي كل الحالات ليس هناك فرق كبير بين لوغوس الفضلاء الذين تهيمن النار على أرواحهم (الروح الجافة) (ب ١١٨)، أي حيث تهيمن النار على العنصر الرطب، وبين اللوغوس الكوني، لأن النار تهيمن أيضاً على هذا الأخير. واللوغوس الكوني هو نار حية دائماً (ب ٣٠). واللوغوسان يشتركان في هذا المبدأ العقلي نفسه والذي يحكم كل شيء (ب ٤١). وأخيراً اللوغوس الكوني غير متناهٍ، ولوغوس الروح أيضاً. «إنك لن تجد حدود الروح، ومهما اجتازت قدماك من طرقات فيبقى لوغوس الروح أعمق» (ب ٤٥).

إن اللوغوس الذاتي للروح البشرية واللوغوس الموضوعي لعالم الأشياء يشكّلان كوناً واحداً له مظهران: مظهر أعماق الإنسان وذاتيته، ومظهر البنية الخارجية للأشياء. وإذا كان هناك تطابق وتناظر بين المظهرين، أي إذا كان اللوغوس الذاتي «للفضلاء» مطابقاً للوغوس الموضوعي للأشياء، فهذا يستتبع أن معرفة العالم الخارجي ممكنة عن طريق معرفة الذات (ب ١٠١). فمعرفة الذات تنقل الإنسان من مجال عمله الداخلي إلى العالم الخارجي مما يغني روحه، ويسمح له بالانطلاق والتطور. «إن للروح لوغوساً يتنامى من تلقاء ذاته» (ب ١١٥). وفي الوقت نفسه فإننا إذ ندخل في علاقة مع لوغوس العالم الخارجي للأشياء «ونتنشق هذا اللوغوس الإلهي بواسطة التنفس، نصبح عاقلين» (أ ١٦). هذان

الأسلوبان في الوصـول الى العقـل (بمعـرفـة الذات « وتنشـق » اللوغوس الكوني) لا ينفي الواحد منهما الآخـر ، بـل يفترضـان بعضهما ، لأن لوغوس الروح ولوغوس الكون المتطابقان في تميزهما يعبّران عن وحدة الداخل والخارج.

ويعتبر ف. فلكوس الكاتب اليوناني المعاصر أن هيراقليطس يتصوّر اللوغوس الفردي (الذاتي) بشكل ديناميكي، أي على أنه حي ومتطوّر بشكل تلقائي وغير ثابت وقدرة اللوغوس البشري على إدراكه لعالم الأشياء الخارجي ممكنة فقط بفضل طابعه الفاعل. والإنسان يحس في نفسه هذا اللوغوس الخلاّق (« المتنامي مـن تلقـاء نفسه » أو « المتكاثر من تلقاء نفسه ») سيتعرّف مـن خلالـه على اللوغوس الموضوعي الكوني.

وهناك في التصور الهيراقليطي للوغـوس الذاتي مظهـر يعـار قليلاً من الانتباه عادة. فهيراقليطس يرى أن اللوغوس الذاتي والفعل الموضوعي مرتبطان بشكل وثيق، فالحكمة بالنسبة إليه (اللوغوس الذاتي) هي وحدة الأقوال والأفعال وهي تعبير عن إمكانية الكلام والعمل بالتوافق مع اللوغوس الموضوعي. من هنا المعنى المزدوج للوغـوس الذاتي (الحكمـة ، القـدرة على الإدلاء بأفكار صحيحة) الذي يعني في الوقت نفسـه الأمـانـة للحقيقـة والفعل العاقل: « التفكير بشكل صحيـح هـو أسمـى الفضـائـل والحكمة تكمن في قول أشياء صحيحة ، والتصرف حسب الطبيعة

عبر الإصغاء لصوتها » (ب ١١٢)، « يجب ألاّ نتصرف ونتكلم كالنائمين » (ب ٧٣).

يعتبر هيراقليطس أن المؤشر الأساسي للحكمة هو تصوُّر اللوغوس الكوني. كما أنه يفخر أنّه أشار، بخلاف الفلاسفة الآخرين، إلى وجود حكمة « منفصلة عن كل شيء » (ب ١٠٨). ولكن ما هي هذه الحكمة الوحيدة المنفصلة عن كل شيء ؟ إنها اللوغوس برأي الأفيزي.

والمعنى الذي أعطاه لكلمة لوغوس في المقطوعة الأولى هو الأصعب على الفهم. ذلك لأن كلمة لوغوس تتحمل عدة معانٍ ، وبالتالي يصعب جداً أن نترجمها. وهي تعني بشكل عام « كلمة » و « قول » و « خطاب، و « مذهب » الخ، وبما أن محتوى ومعنى هذه الكلمات يمكن أن يكونا شديدي الاختلاف، فالكلمة يمكن أن تعني الأشياء الأكثر تبايناً. وفضلاً عن ذلك، فالمقطوعة الأولى تتكون بكاملها من النقائض (قبل وبعد)، وناس بلا تجربة، وأناس ذوي تجربة، حالة الاستيقاظ وحالة النوم، كما أن بينها تقابلية (ا . ـ ب ـ أ ـ ب).

أما نحن فنعتبر أنه يمكن ترجمة المقطع المذكور كالتالي: « هذا اللوغوس دائماً حقيقي، كما نرى، والناس لا يتوصّلون لفهمه لا قبل سماعه ولا بعد سماعه لمرة واحدة. لأنه رغم أن كل شيء يتم بحسب هذا اللوغوس، فالناس شبيهون بعديمي الخبرة، حتى ولو

خاضوا الأهوال والأفعال ـ أي كما أفهمها ـ أنا تفصل كـل شيء بحسب طبيعته، وتظهر ما هو عليه. ولكن بالنسبة للناس الباقين فإن ما يفعلونه وهم مستيقظون يبقى خافياً عنهم، تماماً كما ينسون ما فعلوه إبان النوم».

أما الإنكليزي جورج طومسن فيترجم كلمة لوغوس بالكلمة الإنكليـزيـة «Word»[٢٦]، (كلمـة، كلام). وهــو يعتبر أنّ المقطوعة ـ ١ ـ عند هيراقليطس ليست سوى تحويـر «للأقـوال المقدسة» في الأسرار الأورفية، ويشير إلى أن الفيلسوف يصنِّف الناس ثلاث فئات: أولئك الذين سمعـوا الكلام وفهمـوه مثـل هيراقليطس نفسه، وأولئك الذين سمعوا به لأول مرة، ولكنهم لم يفهموه بعد، وأولئك الذين لا يعلمـون عنـه شيئـاً. وملاحظـة طومسن عن الفئات الثلاث صحيحة بالطبـع، ولكـن الأمـر لا يتعلق إطلاقاً بدرجـة الترقـي في الكلام المقـدس. فهيراقليطس برأينا، يقسم الناس إلى أولئك الذين فهموه كما هو، وإلى أولئك الذين يجب أن يفهموا اللوغوس بسبب الحالة الموضوعية للأشياء («كل شيء يجري بحسب هذا اللوغـوس»)، ولكنهـم عنـدمـا يرجعون إليه يتبين أنهم عديمو الخبرة رغم أنهم اكتسبوا تجربة ما فيما يخص الكلمات والأفعال المذكورة، ويميزون كل شيء بحسب طبيعته وأهميته ومعناه والمكان الذي يحتله، وهناك أخيراً أولئك

(٢٦) ج. طومسن، الكتاب المذكور، المجلد الثاني، ص ٢٦١.

الذين من العبث أن نأمل منهم ليس فقط فهم اللوغوس، بل حتى الكلمات، والأفعال، والمواضيع الواضحة تماماً، لأنهم يجهلون بشكل عام ما يفعلون، وهؤلاء هم الذين ينطبق عليهم المثل: «إنهم حاضرون، ولكنهم كالغائبين» (ب ٣٤). وعيونهم وآذانهم شهود زور، لأن لهم روحاً بربرية (ب ١٠٧). لا شيء يدعو للعجب إذاً إذا كان «هذا اللوغوس الذي هم معه على اتصال دائم، والذي يحكم كل شيء، ينفصلون عنه بنفور، فتبدو الأشياء التي يرونها يومياً غريبة عليهم» (ب ٧٢). وبشكل عام «معظم الناس يجهلون اللوغوس الذي يلتقونه، وعندما يتعلمون لا يفهمونه، بل يتخيلونه» (ب ١٧).

وفي المقطع ـ ١ ـ يستخدم هيراقليطس كلمة لوغوس أحياناً بمعنى «كلمة»، و «خطاب»، وأحياناً بمعنى المحتوى الموضوعي لهاتين الكلمتين. عن هذا المحتوى تعبّر أيضاً المواضيع والأشياء والأفعال مأخوذة على حدة، وعن «المشترك» الذي يحكم كل شيء القانون الكوني المسير لكل شيء، المعيار الذي يحدد تناسب كل التحوّلات في العالم، والانسجام والصراع اللذين هما إطار العلاقة بين الأضداد،.. الخ.

ويشكو الفيلسوف من كون الكثيرين من الناس لا يفهمون الشيء الرئيسي، اللوغوس تحديداً، الذي يحكم كل شيء ويجب اتباعه: في حين أنه رغم كون اللوغوس كونياً، فإن معظم الناس

يعيشون « كما لو أن لكل منهم ذكاءه الخاص (ب ـ ٢). فيبدو أنه يريد القول إن عدداً من الناس يظنون أنفسهم يفهمون الكوني لأنهم يعرفون الأشياء والظواهر الخاصة. ولكن هذا يعني القول بإمكانية فهم المعنى العام لخطاب ما دون أن تعرف منه إلاّ كلمات معزولة لا تتابع فيها، مع كونها تشكل جزءاً من هذا الخطاب. والحال فالكلمات المعزولة تدل على مواضيع محددة (معزولة)، في حين أن ما هو وراءها ووراء الأشياء الملموسة، أو بالأصح، فيها في كليتها، وليس أبداً في شيء مأخوذ على حدة، هو ما يكون بالتحديد المشترك، الكوني، العقل أو الحكمة الوحيدة، اللوغوس المنفصل عن كل شيء، والمرتبط في الوقت نفسه بكل الظواهر والكلمات المقابلة لها، إنها حكمة وحيدة، لا يتوصل إليها حتى حكماء مشهورون، ناهيك بباقي الناس (ب ـ ١٠٨).

وبهذا الشيء يصبح اللوغوس الموضوعي كونياً، ملازماً لكل شيء، ولكنه موجود في الوقت نفسه خارج الأشياء، مثله مثل معنى الخطاب (اللوغوس الذاتي) الموجود في كل كلماته وليس في أيّ كلمة واحدة مأخوذة على حدة. إن معنى الخطاب هو بشكل ما، كل لا يتجزأ. وهذا ينطبق على ما يتعلق بالعالم من حيث هو كون، ومن حيث هو مجموع وحيد ومنسجم. ونظام العالم وانسجامه محددان باللوغوس، لأن كافة القوانين البشرية نابعة منه، من القانون الوحيد للألوهة، وهو « يهيمن ما شاء الهيمنة ويكفي في كل شيء ويتجاوز كل شيء » (ب ١١٤).

وعلى ضوء ما تقدم يصبح مفهوماً لماذا اختار الغامض الذي يفكر بواسطة الأفكار ـ الصور، كلمة «لوغوس» ليعبر في الوقت نفسه عن الواحد (الكوني) في العالم المتغير للأشياء والظواهر، وعن الواحد، المشترك «الحكيم» في تنوّع الكلمات والعبارات. اللوغوس هو الذي «يحكم كل شيء بواسطة كل شيء» (ب ٤١)، مع أنه يظل «منفصلاً عن كل شيء» (ب ١٠٨). وهو واحد في مظهريه: في المجال الذاتي للكلام، والبحث والمذهب الذي يحدد معنى كافة الكلمات أو الخطب بواسطة كل الكلمات، وفي المجال الموضوعي الذي يحكم كل الأشياء بكل الأشياء: إن اللوغوس رغم أنه مشترك في كل شيء، فهو لا يتطابق مع عالم الأشياء والظواهر المأخوذة على حدة، إنه يشكل البنية غير المرئية للعالم الموضوعي والذاتي للظواهر. وفي هذا، نجد تفسير مقارنة الأفيزي للوغوس الموضوعي بالنار الحية، في الوقت الذي يعطي فيه النار عقلاً. وهكذا يميز هيراقليطس بين العام والمفرد، والمثالي والمادي، والذاتي والموضوعي، دون أن يضع أحدها في مواجهة الآخر، فمبدأ الوحدة في كل شيء هو اللوغوس في نظره. وبالتالي لا شيء يبرر القول إن هيراقليطس والمفكرين الأقدمين عموماً «لم يكونوا يفرّقون حتى ضمن الحد الأدنى» بين «الطبيعة والنفس» [٢٧].

---

(٢٧) أ. لوسيف، تاريخ علم الجمال القديم، موسكو، ١٩٦٣، ص ٦٠.

إذا كانت العيون والآذان شهود زور في مقابل اللوغوس الذي يحكم كل شيء، هذا اللوغوس الذي للناس علاقة دائمة به (ب ١٠٧ ـ ٧٢)، ولكنهم لا يفهمون أن «كل شيء يجري حسب هذا اللوغوس» (ب ١)، وذلك بسبب جهلهم الذي من الأفضل إخفاؤه من عرضه أمام الناس (ب ١٠٩ ـ ٩٥ ـ ١). وإذا كانت الحكمة الوحيدة، أو الواحد المشترك، منفصلة عن كل شيء (ب ١٠٨)، وأخيراً إذا كان «التفكير الصحيح هو أسمى الفضائل» (ب ١١٢)، وإذا كان «من أجل الكلام بذكاء يجب أن يستمد المرء قواه مما هو مشترك بين كل شيء» (ب ١١٤)، ألا يكون أفضل تصرف هو أن يؤمن المرء بعقله الثاقب وقناعته الأكيدة، أنّ كل شيء يفسّره اللوغوس ـ الملك، وقوته الفكرية والبرهانية؟ إن بارمنيدس الشهير وتلميذه المساوي له في الشهرة زينون الإيلي كانا قد طرحا المسألة بهذا الشكل.

٥ ـ النار والروح
الكون، عمل فني

إن العمليات الكونية تجري من تلقاء ذاتها، برأي هيراقليطس ورأي الميليين، دون تدخل قوة خارجية. والطاقة الداخلية التي هي الحياة، ملازمة للكون الفاعل، وتتجلى في حركة وتغيُّر الأشياء. واللوغوس، القانون الكوني المحدد للإيقاع المتساوي لتغيُّر

الأشياء، نابع من العالم. والعالم من حيث هو نظام قائم على تغير الأشياء، مستحيل من دون المبدأ العام الأول الذي يشكّل العنصر الفاعل في كل التحوّلات والتغيّرات. وهيراقليطس يقول إن النار هي المبدأ الأول لكافة الأشياء [٢٨].

لقد كانت النار تَعتبر العنصر الألطف والمتحرك والفاعل بين عناصر الطبيعة الأربعة (القوى) التي عرفها اليونانيون الأقدمون: التراب، الماء، الهواء والنـار. إذاً يصبـح مفهـومـاً لماذا رأى هيراقليطس فيها المبدأ الأول لكل الأشياء. وكما أن النهر يعطي الصورة المرئية لـ «كل شيء يجري»، تعطي النار الصورة الحية للأساس، للعنصر الفاعـل المدرك بـالحواس في كـل التغيّـرات والتحوّلات. والنار التي تعطي الصورة الحية للحياة الكونية، هي نفسها الكون ومبدأه الأول وجوهره. إنها واقع فيزيائي، وأساس طبيعي لكل ما يمضي، وهي في الوقت نفسه صورة ورمز كل ما يأتي.

---

(٢٨) تجدر الإشارة إلى أن الفيزيائي الشهير المعاصر، وأحد واضعي ميكانيك الكم، فرنار هايزن برغ، يورد في كتابه الطبيعة والفلسفة تقويماً عالياً لفلسفة الطبيعة عند المفكرين القدماء، وخاصة هيراقليطس، فيقول: «النار بوصفها عنصراً أولاً هي مادة وقوة محركة في آن معاً... والفيزياء المعاصرة، بمعنى من المعاني، تتبع مذهب هيراقليطس عن قرب. فإذا نحن وضعنا كلمة «طاقة» مكان كلمة «نار» يمكن اعتبار موضوعات هيراقليطس متوافقة تماماً تقريباً مع موضوعات العلم المعاصر. وفي الواقع إن الطاقة هي التي تكوّن كل الجزيئات الأولية وكل الذرّات، وبالتالي كل الأشياء. والطاقة هي في الوقت نفسه قوتها المحركة».

ونار هيراقليطس ليست النار العادية البسيطة، بل هي احتراق، ومبدأ خلاّق. وهو يقول إنها « حية دائماً »، تعطي الحياة لكل شيء، وترمز لكل ما يعيش ويتحرك ويفعل. والنار الهيراقليطية رمز للحياة، بل هي الحياة نفسها، والمبدأ الفاعل والديناميكي. الحياة شعلة، احتراق، وبالنتيجة انطفاء. « نحن موجودون و (نحن) غير موجودين، فالحياة تتضمن الموت، عاش تعني مات وانطفأ. ولأن النار هي العنصر المادي الفاعل للجريان العام ولتحوّل الأشياء، فهي تستهلك ذاتها وتنطفىء. وعندما تشتعل تتحول على التوالي إلى هواء فماء فتراب (رماد). ولكن الهواء والماء والتراب ليست هي أيضاً عناصر ميتة تماماً، فهي تعيش أيضاً وتموت مارة بالحالة النقيضة، إنها « تحيا » بموت النار، كما أنّ النار « تحيا » بموتها، أو حرفياً حسب قول هيراقليطس: « النار تعيش بموت التراب، والهواء يعيش بموت النار، والماء يعيش بموت الهواء، والتراب يعيش بموت الماء » (ب ٧٦).

عندما تشتعل النار « تحيا »، فهي عند ذلك تجسيد « للطريق نحو الأعلى » ولموت كل شيء في الوقت نفسه. ولكن النار تموت أيضاً، وتنطفىء (تتكثف). وهذه هي « الطريق إلى الأسفل » المعبِّرة عن ظهور الأشياء. هاتان العمليتان: الاشتعال والانطفاء، تتمان في الوقت نفسه عبر حلقات في إطار « المعايير » المنتظمة. وبكلام آخر، بموازاة عملية تحوُّل النار إلى كل شيء تحدث

العملية المعاكسة تحوّل كل شيء إلى نار. ولهذا «فإن الطريق نحو الأعلى ونحو الأسفل هي الطريق نفسها» (ب ٦٠). وتشكّل النار كمبدأ أول واحد، مع تنوّع الأشياء الملموسة، وحدة تناقضية، وحدة الأضداد. وكل منها يمر إلى الآخر، إنها «تتبادل»: «هناك تبادل بين كل شيء وبين النار، وبين النار وكل شيء، كما تبدل كل البضائع بالذهب ويبدل الذهب بكل البضائع». (ب ٩٠). وعلاقة المبدأ الأول (النار) بتجليّاته هي علاقة الواحد بالكثير. «(تنشأ) الوحدة من الكلية وينشأ الواحد من الكل» (ب ١٠). والحاجة برأي هيراقليطس كامنة في مصدر تكوين العالم، والاكتفاء هو دمار (ب ٦٥). ويقال إن هيراقليطس يتحدث هنا عن «السنة العظمى» التي يتكرر فيها حريق عالمي دوري مرة كل ١٠٨٠٠ سنة تقريباً. وعندما تحل هذه السنة تلتهم النار العالم فيهلك. ومن ثم يعود كل شيء إلى حاله، وتعود العوالم والحياة إلى الظهور. تلك هي برأي هيراقليطس الدورة الحتمية لدولاب الحياة الكونية. ويتولّد انطباع أن الكون يراوح في مكانه. فهيراقليطس لا يعتبر عملية الجريان والتغيّر الشاملين تطوراً (الصعود من الدرجة الأدنى إلى الدرجة الأعلى). ويبدو أيضاً أنه ليست لديه فكرة واضحة عن التغيّر التاريخي، رغم موضوعته القائلة بانتقال كل ضد إلى ضده، أي من حالة كيفية إلى حالة نقيضة. ففي فكر هيراقليطس «هذا، وهو يتحول، ذاك، وذاك، وهو يتحول بدوره، هذا» (ب

٨٨). ويرى الفيلسوف أن التحوّلات الجارية من البسيط والأدنى (التراب) إلى المعقّد والأعلى (النار)، وبالاتجاه المعاكس أيضاً، هي عملية فيزيائية (ب ٧٦ ـ ٧٧). وعلى الصعيد الكوني (ولكن ليس على الصعيد الأخلاقي) «الطريق إلى الأعلى وإلى الأسفل طريق واحدة» (ب ٦٠). ذلك أن الكون بوصفه انسجاماً غير مرئي، لوغوساً، أو «الله»، غريب عن التصوّرات البشرية عن الطريق نحو الأعلى والأسفل.

ولا يوجد في الدائرة الكونية فكرة تتبع هدفاً، ولذلك ليس هناك تطوّر، أي الانتقال من الأدنى إلى الأعلى. فالنار تشتعل وتنطفىء، والأشياء تنشأ وتزول. وهذه العملية غير المبالية بالإنسان تتكرر بدون أي هدف. الكون هو النار التي تلعب مع نفسها دون هدف محدد. «الزمان هو طفل يلعب بنقل البيادق، في مملكة الطفل» [٢٩] (ب ٥٢).

إن الكون والحياة يتمثلان في عينيه كعملية دائمة من احتراق

---

(٢٩) هذا المقطع يفسره مؤرخو الفلسفة بطريقة مختلفة تماماً. فالبعض يرون فيه «تعبيراً عن عمى القوة الخارقة للعالم، ويرى الآخرون فيه دهاءها وبعد نظرها» (أ. ماكو فلسكي، (الفلاسفة ما قبل سقراط، الجزء الأول، ١٩١٤، ص ١٥٦). يجب الاعتقاد أنه من غير الضروري فهم ما يسمى العملية الكونية بالمعنى المطلق للكلمة. لقد قيل هكذا، دون سبب موجب للدلالة العادية لهذه الكلمة، فاللوغوس الذي يحدد النظام المنسجم أو الانسجام «غير المرئي» في العالم يمتلك مع هذا شيئاً ما مشتركاً مع ما اصطلح على تسميته عقلاً (نظام، قانون، معيار).

وانطفاء النار الحية دائماً (ب ٣٠). والآلهة غائبة تماماً عن هذه العملية: فهي ليست خالقة العالم ولا تحكمه. ويرى الأفيزي أن التصوّرات البشرية (الميثولوجية) عن خلق الكون ووجوده هي خاطئة أيضاً، وبذلك يطرح هيراقليطس جانباً كل تصوُّر لخلق العالم (بما فيه التصوُّرات الطبيعية في هذا المجال). وهكذا يذهب إلى أبعد مما قصد إليه روّاده، الذين اهتموا بشكل خاص بمسألة الكيفية التي تكوَّن بها العالم ومما صُنع. أما هيراقليطس فيرى أن الكون كان موجوداً منذ الأزل كعملية اشتعال وانطفاء النار. ولا يركز الأفيزي المسألة على أصل العالم، بل على شكل وجوده على الأساس العام «الهيولى» لكل ما هو موجود. يقول: «هذا العالم هو نفسه بالنسبة للجميع، لم يخلقه أحد من الآلهة والناس، لقد كان موجوداً دائماً ولا يزال وسيبقى ناراً حية دائماً تشتعل

ومع هذا فالعالم مثل الطفل نصف عاقل، وهو بشكل ما عاقل وغير عاقل في آن معاً. يقول الأكاديمي أ. ماكوفلسكي في معرض النقاش مع كيرك الذي يلغي هذا المقطع من بين المقطوعات «الكونية» عند هيراقليطس: «إن كيرك يعتبر أن هذا المقطع ليس متعلّقاً بالكون الذي يهيمن فيه بحسب رأي هيراقليطس، قانون ونظام دائم، بل هو متعلق بعدم استمرارية قدر البشر. ولكن القانون الذي يقود الطبيعة برأي هيراقليطس لا يتعارض مع الحياة البشرية فبالتوافق مع نظريته، كل شيء يجري بحسب القانون، «بحسب اللوغوس». والمسألة هنا تكمن تحديداً في ما يعتمده هيراقليطس لتمييز التشابه بين لعبة طفل ومسيرة الحياة الكونية. هذا التشابه يكمن في التعاقب المستمر للخلق والتدمير، وفي التجدد الدائم. وهذا يختص في آن معاً بالطبيعة وبالحياة البشرية». (قضايا فلسفية، موسكو، ١٩٥٨، عدد واحد، ص ١٣٨ - ١٣٩).

باعتـدال وتنطفىء باعتدال » (ب ٣٠) . واشتعال النار وانطفاؤها يعبّران عن « الاعتدال » ، القانون أو الضرورة . والنار الحيوية عند الإنسان والحيوانات مستمرة بفضل عملية التنفس . واشتعال النار وانطفاؤها يعدان ولادة وتطوُّر وزوال الأشياء . وتشكَل النار في العمليات العضوية ، مبدأ الحيوية والطاقة الفاعلة .

النار هي مصدر الحياة . « الحرارة الحيوية النابعة من الشمس تعطي الحياة لكل ما يحيا » (ب ٦٧) والنار من حيث هي المبدأ الأول لكل شيء ، والحية دائماً ، توقد جذوة الحياة في عالم الأشياء كله . لأن كل شيء في نظر الأفيزي يتمتع بالحياة ، ولو بدرجات متفاوتة . وهيراقليطس مثل سـابقيـه في اتَبـاع مبـدأ الإحيـائيـة (Hglozoïsme) ، لأنه يصرح أنّ المبـدأ الأول (النـار) والكـون ذاته حيَّان . وفي هذه النقطة يقترب (الغامـض) كثيراً من حلولية اكسينوفانس لأن النار الحية والتي يدعوها أحياناً « الله » ، ليست في نظره « جسداً » فقط ، بل هي أيضاً « روح » كل الأشياء .

ورغم أن الإحيائية تعتبر كل شيء حياً في الطبيعة ، مما يؤدي إلى مقارنات وتصوُّرات خاطئة حول وجود « روح » الأشياء ، فإنها تحافظ مع ذلك على المبدأ الأساسي في المادية والقاضي بأن تفسير الظواهر يجب أن يتم انطلاقاً منها نفسها وليس من قوى غيبية .

ويـولي هيراقليطس الكثير مـن اهتمامـه لمســألــة « الروح »

(psukhé) [٣٠]، رغم أنها ليست مسألة مركزية في فلسفته. ودون جلاء هذه المسألة لا يمكن تحديداً فهم تصوُّر هيراقليطس للمبدأ الأول للطبيعة، النار.

وهيراقليطس بعيد عن تصوُّر «الروح» بشكل ديني وصوفي، يعتبرها مستقلة عن الجسد، من حيث هي مبدأ ثابت، بل هو حتى ضد هذه النظرة للأمور. فالروح عند هيراقليطس خاضعة، مثل أي شيء آخر في العالم، للتغيُّر. وهو يفهم الروح بهذا المعنى «الأرضي»، الغريب عن كل تفسير أورفـي ـ فيثاغوري للروح على أنها شيء ما فوق الطبيعة، مسجون هنا في «سجن» الجسد ويطمح لمفارقته.

ويرى هيراقليطس أن «الروح» ذات أصل طبيعي. والروح، مثل كل شيء في العالم، إنسانية بقدر ما هي كونية، وتنشأ من النار «الحية» مشكلة إحدى حالاتها. الروح نوع لطيف من النار الملتهبة، إنها شرارة مشتعلة (أ ١٥)، شيء ما يشابـه البخـار أو الحرارة، والروح «تتسامى من الرطب» [٣١] مباشرة، (ب ١٢).

---

(٣٠) إن ترجمة كلمة (Psyché) ليست سلهة، ويقول فيليب فيلغـرايـت حـول ذلـك (الكتاب المذكور، ص ٥٩ ـ ٦٠) إن الترجمة التقليدية لهذه الكلمة بكلمة روح تثير انتقادات لأنها تذكّر بتصوُّرات دينية عن المحتوى الإلهي للروح وخلودها، الخ. ثم يضيف: «إذا كانت كلمة روح تذكّر بتعاليم الكنيسة الدومينيكية، فإن استخدام كلمة (نفس) يذكّر بعيادات الأمراض العقلية».

(٣١) «عند الذين يدخلون في الأنهار نفسها، الميـاه الجديـدة تبللهـم دائماً؛ والأنفـس

والروح بوصفها تبخراً، هي شيء ما متوسط بين الماء والنار، بخار يذكّر بدخان النار، ولكنه يخرج من الرطوبة. والروح أيضاً خاضعة للحركة « نحو الأعلى والأسفل ». الحالة الأولى هي عندما تشتعل الروح وتصبح « مضيئة »، و « جافة »، وإشعاعاً وهّاجاً يقول عنه هيراقليطس « تراب جاف: الروح الأفضل والأكثر حكمة » (ب ١١٨)، وتكون الثانية عندما تفقد الروح حرارتها، فتصبح أكثر رطوبة وخالية من الوهج، أو بكلمات أخرى، « أقل جفافاً » فكرياً. وكمية الماء والنار في الروح تحدد كونها نبيلة أو وضيعة، ذكية أو حمقاء، وواضحة الفكر أم سكرى. « السكران ينقاد لطفل، فهو يتسكع ولا يعرف أين يسير لأن روحه رطبة » (ب ١١٧). « السكر هو ارتخاء الروح الرطبة ». إنه الطريق « نحو الأسفل »، وتفسّخ الروح، وانعدامها، وانتقالها إلى حالة أخرى (سائلة). « إن الموت بالنسبة للأرواح هو التحوّل إلى ماء، وموت الماء هو أن يصبح تراباً ومن التراب ينتج الماء ومن الماء تأتي الروح » (ب ٣٦).

وبكلام آخر، تتحوّل الرّوح عندما تتجزّأ تدريجياً إلى ماء فوحل، فتراب (رماد) الذي يسيل بدوره لأنه ليس عنصراً ميتاً إطلاقاً، فيتحوّل إلى وحل فماء فبخار، فروح.

كذلك تتفوح بالرطوبة» المقطوعة ١٢، كما ترجمها أريوس ديدام، والرابط المنطقي بين الجملتين كما يظهر غير مدرك، فنحن نعتبر القسم الأول والثاني منفصلين.

تلك هي علاقة الروح بقوى الطبيعة. والروح لا تملك بحسب هيراقليطس أيّ قدرة فوق طبيعية. « بالنسبة للأرواح، تكمن اللذة والموت في تحوُّلها إلى رطبة. [فاللذة عندها هي السقوط في الانحلال]. ولكنه يقول من جهة أخرى: الحياة بالنسبة لنا هي موتها، والحياة بالنسبة لها هي موتنا » (ب ٧٧).

والروح تتأتى في رأي هيراقليطس من جوهر فيزيائي، النار، ولكن الفيلسوف لا يماثلها مع الجسد، من هنا الفرق بين الاندفاعات الروحية والجسدية: إن الفضلاء يفضّلون « المجد الأبدي على الأشياء الزائلة » (ب ٢٩)، فالسعادة لا تكمن « في لذات الجسد » (ب ٤).

إن « الطريق إلى الأعلى وإلى الأسفل » متساوية في المجال الكوني، ولكنها غير متساوية أبداً في المجال المعنوي. فهيراقليطس يشير ساخراً: « من الأفضل أن يخفي المرء جهله، ولكن ذلك صعب في الارتخاء والسكر » (ب ٩٥). إن الخمر يرطّب الروح فيضعها على « الطريق نحو الأسفل ». فالروح هي التي تحدد سلوك الإنسان، فأعماله خاضعة لروحه. والروح مرتبطة بشكل وثيق بالجسد، وهي تحميه من كل ضرر. وهيراقليطس، يؤكد أن الحرارة الحيوية نابعة من الشمس وتضمن الحياة لكل ما يعيش، ويقارن الروح بالعنكبوت، والجسد ببيت العنكبوت. « مثلما أن العنكبوت تكمن في منتصف شبكتها فإذا قطعت ذبابة خيطاً

منها، رأتها واندفعت إليها بسرعة غاضبة من العطل الذي حصل، وهكذا روح الإنسان عندما يجرح جزء من الجسد فهي تسرع إليه، لأنها لا تستطيع القبول بجرح الجسم الذي ترتبط به بشكل وثيق ومنسجم» (ب ٦٧). وحتى لو كانت هذه المقارنة لغير هيراقليطس بل لمعلَق عليه، فإننا نجد فيها تأكيداً مطلق الوضوح على وحدة الروح والجسد.

وفي مقطوعات أخرى، يتحدث هيراقليطس عن العمق اللانهائي للوغوس الروح، فيقول إن خاصة الأرواح الفضيلة هي الاحتراق، التحرُّق لاتباع «الطريق إلى الأعلى»، وهو بكلمات أخرى، يعتبر أن الروح مع أنها ولدت من تبخرات رطبة، فإنها من حيث طبيعتها العقلية والمتقدة، تملك ما دامت على قيد الحياة، مبدأ داخلياً فاعلاً للنمو والتطوُّر. وهي موضوعة من المهم جداً الإشارة إليها لأنها، أولاً: تعترف بالتطوُّر في المجال الأخلاقي ـ الروحي، ولأنها ثانياً: تشهد على أن الفيلسوف، البعيد عن الشعور الصوفي ـ الديني والروحاني للروح، لم يحل المسألة بشكل بدائي، يعترف بلا مناقشة للروحاني ببعض الاستقلالية عن العمليات الفيزيائية التي تنبع منها.

والروح تشكل عند هيراقليطس الوجهة العاقلة (المتّقدة) من الطبيعة البشرية. ولكنه يصرِّح أيضاً بوجود روح كونية كتعبير عن الحكمة (النظام، الإنسجام) في الكون، ولوغوسه.

وهيراقليطس ينقل الأوصاف بسهولة: الحكمة، النظام، انسجام، النار «الحية»، وذلك لكونه يعترف بالروح الكوني. النار هي «روح» كل شيء وروح الكون كله. وكما أن الروح تسيِّر الجسد، فإن النار تحكم كل الظواهر. والنار الكونية تضمن نظام الكون: لا أحد ولا شيء يستطيع الاختباء من نور عقلها. «كيف يختفي المرء مما لا يغيب أبداً؟» (ب ١٦). ويقول الأفيزي «سيكون هناك حكم على العالم وكل ما يحتويه من قبل النار». وهو يؤكد «أن الصاعقة تحكم العالم» (ب ٦٤) أي تقوده. ويشير هيراقليطس بالصاعقة إلى النار الأبدية. إنه يدعو النار حكيمة وسبباً في تنظيم الكون، «كل شيء ستحاكمه وتلتهمه النار الآتية» (ب ٦٦) كما يتنبأ.

إن إضفاء صفات نفسية كالعقل وكيفيات «إلهية» على النار، يفسر بالميل الإحيائي عند هيراقليطس. فلا يوجد عنده خط فاصل واضح بين المثالي والمادي، وعالم الإنسان الداخلي وعالم الطبيعة الخارجي. ولم يكن قدماء اليونانيين بشكل عام يعرفون التعارض بين المادي والمثالي. لقد كانوا «وثنيين» فابتعدوا كثيراً عن الروحانية المسيحية التي تقيم هوَّة بين المادي والمثالي والروح والجسد. كما كانوا غرباء عما يسمى بالثنائية الديكارتية، إذا كانت النار «سبب تنظيم كل شيء»، فهذا يعني أنها تعبِّر عن الجانب «العاقل» من الوجود، ومن الكون ذاته واللوغوس الحاكم

فيه. إن النار «الحية دائماً» هي نوع من التجسيد المرئي وحتى الرمزي للوغوس، لمبدأ صراع الأضداد، وللتعاقب العام للأشياء وفي الوقت نفسه للوغوس الحسي، المحسوس، (المادي).

وهيراقليطس يفهم النار بالمعنى الحقيقي للكلمة والمعنى المجازي، ولكنه حتى في هذا الأخير أيضاً، ليست النار «فكرة محضة» أو «الله». لقد كان خصم الأساطير والميثولوجيا، فلم يجسّد النار في صورة زفس. ومن حيث هو فيلسوف إحيائي رأى في النار قوة نفسية وفيزيائية في الوقت نفسه، فالنار بالنسبة إليه مادة وحركة، وعملية فيزيائية خارجية متمتعة بطاقة داخلية، فاعلة نفسياً في الداخل. والحركة والحياة والجوهر مترابطة بشكل وثيق في نظره كالحيوية والنار. لقد تجلت لوحة الحياة الكونية أمام عيني هيراقليطس كدوامة من القوى الطبيعية المادية، مثل تحولات النار «الحية دائماً»، التي تشتعل وتنطفىء باعتدال، متبعاً الطريق «إلى الأعلى وإلى الأسفل»، الحية والميتة باستمرار. الكون عند هيراقليطس جسم حي مثل عمل فني رائع، وله أيضاً جانب «خفي». وكل شيء في دوامة قوى الطبيعة، الحي والميت، والمنفعل والواضح والغامض، والبارد والحار، والفاعل والمنفعل، وكل ما ينشأ ويزول، خاضعة «للاعتدال»، وللإيقاع المتناوب للوجود، وللوغوسه، وقانونه المنظَم والمنسّق لكل شيء، والذي يعطي للعالم طابعه «الموضوعي».

لقد تأمل الفيلسوف العالم كشاعر، وكرسام ونحات، فوضع نصب عينيه مهمة فهم الإيقاع، والاعتدال، والقانون الذي يحكم كل شيء «بشكل غير مرئي». لقد أخذ هيراقليطس كمفكر - فنان، النار «الحية دائماً» كمبدأ أول لكل شيء ليس فقط لأن النار تعبّر بالشكل الأفضل عن الجانب المتحرك والديناميكي من الوجود، بل أيضاً لأن الأفيزي كان يتحسس الحاجة للصورة الحية والباهرة في براهينه. وهيراقليطس هذا، بمزاجه، القلق، بطابعه الذي ينفر من التفكير المبتذل، من التمحيصات المبالغة، بطموحه لأن يفهم بنظرة واحدة جوهر كل ما يجري، وقوة الخيال الخارقة التي سمحت له برؤية الكثير في الواحد والواحد في الكثير، كل هذا يفسر كون الفيلسوف الأقرب إلى أنكسيماندر، هيراقليطس هذا لم يتخذ المبدأ الأول في فلسفته «اللانهائي» الغامض عند هذا المفكر، ولا الهواء غير الملون عند أنكسيمانيس الميلي، أو «المياه» عند طاليس، بل النار «الحية دائماً»، وبالتحديد النار، الصورة الفنية الحلوة، وفي الوقت نفسه تجسيد مبدأ كل حياة وكل موت، وحدة الأضداد المتصارعة.

الفصل الرابع

مسائل المعرفة والأخلاق والجمال

١ ـ التأمّل الجمالي والفكر النظري الفرق بين الحكمة وغزارة المعرفة

يعير هيراقليطس الأفيزي الكثير من الانتباه للقضايا المتعلّقة بنظرية المعرفة. ويمكن القول، دون خوف الوقوع في الوهم، إنه كان مؤسس العرفانية في اليونان القديمة. فثلث ما حفظ من كتاباته مُخصص بالتحديد لمسائل العرفانية، والعرفانية مرتبطة عنده أوثق ارتباط بالأنتربولوجيا، والكوسمولوجيا، وبنظراته حول علم الجمال والأخلاق. ورغم أن أقسام مذهب حكيم أفيزيا تشكل كلاً منسجماً، فإنها ليست مكيّفة على الإطلاق مع شكل النظام الواضح.

إن أسلوب الصور الفنية والأمثال الغـريبـة التي يستخـدمهـا الفيلسوف طواعية للتعبير عن أفكاره، يضع صعوبات جمة سواء أمام تفسير مذهبه أم أمام صياغته بشكل منظم، أضف إلى ذلك أننـا لا نعـرف مـذهبـه إلاّ جـزئيـاً وبشكـل أثـار التفسيرات والإضافات اللاحقة.

إن قوة المفكرين اليونانيين، وخاصة الأكثر قدماً، وضعفهم في أن معاً كامنان في « التفكير النظري ». فلكونهم لا يعلمون شيئاً عن العلوم الاختبارية، كانوا يكتفون بمجرَّد الملاحظة، واضعين بعض الفرضيـات الجريئـة. وقـد أشـار إنجلس إلى أن الفلسفـة اليونانية القديمة التي أخذت الكون ككـل شـامـل، لم تصـل إلى تفكيكه، وإلى تحليل الطبيعة. ولأنها لم ترَ إلاّ الصورة العامة لهذه الطبيعة فهي لم تستطع تفسير أجزائها.

لقد كان هيراقليطس الأكثر تأملية من بين الفلاسفة اليونانيين الأولين. من جهة أخرى، لم يكن شيء من عالم الطبيعة، ومن ظواهر الطبيعة يهمه بالدرجة الأولى على الصعيد « الكوني »، أي بشكل أجزاء من لوحة الكون المنسجمة، حيث يخضع كلّ جـزء للكل. وبكلمة أخرى؛ فقد كان يأخـذ « الطبيعـة » مـن زاويـة المسائل الفلسفية العامة، أي كجزء من « ميتافيزيقاه » (البحث عن العلل الأولى).

وهو في طموحه لأن يشمل في نظرة واحدة جـوهـر عـامـة

الأشياء، في اللوحة التي وضعها للكون، أجهد مفكر أفيزيا التأملي نفسه في فهم هذا الكل قبل أجزائه. هذه نظرة بانورامية نفسَّر عنده بمستوى تطوُّر الفكر النظري، لكن تفسَّر أيضاً بقوة خياله الفني. لقد سمح هذا الخيال النادر للمفكر أنّ يدرك الأشياء المعتادة كمجرى النهر مثلاً، وبالتالي مظهرها العام الكامن في كل الأشياء وفي الحياة البشرية خاصة، لأنه إذا كان صحيحاً أنّ «كلّ شيءٍ يجري»، فسيترتّب على ذلك «أننا موجودون وغير موجودين» (الكوسمولوجيا والأنتروبولوجيا مرتبطان بشكل متبادل عند هيراقليطس). ومن جهة أخرى سمح له خياله الخلاّق أن يعيد فكرة «كل شيء يجري» المجرَّدة إلى ظاهرة ملموسة: هذا النهر الذي لا يُستطاع النزول فيه مرتين. ويعطي الفيلسوف حياة للنار لكي يفسِّر «كل شيء يجري» من خلال الطبيعة المتحركة «للعنصر الأول» المادي. وبواسطة صورة النار «الحية دائماً»، يجعلنا هيراقليطس «نحسُّ» بالدينامية، والطبيعة الناشطة والحيوية في كل ما هو موجود وفي الوجود عامة. والصراع الذي يراه (والذي يفترض أن يرى أصله النار أيضاً) والانسجام الموسيقي الذي يشهره في الكون، يرفعها الفيلسوف إلى مصاف المبادىء الفلسفية العامة التي يجعلها مرئية أيضاً، بهذا الشكل أو ذاك، وحتى ملموسة في الصور التي يستخدمها. وعند صياغته لاحد الموضوعات الأساسية في مفهومه عن الكون، وهي فكرة وحدة (انسجام) الأضداد التي تحقق باستمرار عبر صراع القوى

المتعارضة لتعـود مـن جـديـد (« العـودة إلى الذات ») ، يلجـأ هيراقليطس إلى هذه المقارنة الخيالية بقصد إعطاء فكرته المجرَّدة طابعاً ملموساً : « إنهم لا يعلمون كيف أن المختلف يتوافق مع ذاته ، توافق التواترات العكسيـة كما في القيثـارة والقـوس » (ب ٥١) . إن تعدد معاني ومغازي الصور (القيثارة والقوس) يجعل من الصعب إعطاء تفسير وفهم دقيقين بهذا الجزء . ويعطي المعلّقون ، الذين يقرُّون أنّ فكرة هيراقليطس هنا تتوخّى التّأكيد على فكرة وحدة الأضداد ، آراء مختلفة حول مسألة معرفة ما إذا كان الأفيزي يقصـد الصـورة الخارجيـة لهذه الأشيـاء (القيثـارة والقـــوس) ، أم أنه يقصد تأثيرها . ويعتبر بعض المنظّرين (فرديناند لاسال ، على سبيل المثال) أن هيراقليطس يستعمل صورة القيثارة والقوس في علاقة كل منهما بالأخر ، كمواضيع متضادة ، فالقيثارة هي الفرح ، ورمز الانسجام السماوي بينما القوس يحمل الموت . إنهما يشكلان شيئـاً واحـداً كما أن الحيـاة والموت يشكلان انسجـام الأضداد .

إن المعرفة الجمالية للواقع من خلال الفن تتميز عن المعرفة التي تتم من خلال المفاهيم العلمية . والفرق شاسع إلى درجة أنه حتى في العصور القـديمة تحدّث أفلاطـون عـن العـداء « الأبـدي » بين « الفلسفة » (العلم ، بالمعنى الواسع للكلمة) وبين « الشعر » (الفن) ، وعن « الخصام القديم » بينهما [1] .

---

(١) أفلاطون الجمهورية ، الكتاب العاشر ، B ٦٠٧ . يقول هذا الفيلسوف إنّ الفن يصبح =

ولكنّ « العداوة » بين « الفلسفة » و « الشعر »، لم تكن مطلقة أبداً، لكونهما وسيلتين مختلفتين، في الحقيقة، للوصول إلى معرفة الواقع، ولكن تنفي إحداهما الأخرى.

وقد بدأ الخصام الذي يتحدث عنه أفلاطون بالهجمات التي وجهها أكسينوفانس وهيراقليطس ضد هوميروس وهزيود الشاعرين وواضعي الأساطير. فالأول كان ينتقد واضعي الأساطير والشعراء لكونهم ينسبون إلى الآلهة رذائل وحالات ضعف بشرية، وانتقد الثاني هوميروس وأرخيلدك لميلهما إلى استبعاد الصراع (وبالتالي الوحدة) من الكون (أ ٢٢، ب ٤٢). وانتقد هزيود « لفيض معرفته » (بمعنى التعلم) وعدم فهمه لوحدة الأضداد (ب ٥٧). ومن خلال هذا، نرى بسهولة، أن الخصام لم يشمل في البداية عمق مسألة العلاقة بين « الفلسفة » و « الشعر ». فالأمر كان يتعلق بطموح الشعراء غير المبرر لتفسير طبيعة الآلهة والنظام الكوني للأشياء. وفيما بعد أصبح هذا الجدال يشمل العلاقة بين « الفلسفة » و « الشعر » (العلاقة بين العلم والفن، بين المفاهيم العلمية والصور الفنية، والعلاقة القائمة ضمن الفلسفة ذاتها بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية).

مبرراً عندما يتوخى أهدافاً « غير جمالية »: أي أخلاقية ـ تربوية وعرفانية ونفعية... إلخ، وهو يماثل بين « الجميل والخير والصحيح »، ويصل إلى حد إنكار الشعر عامة بشكل غريب، معتبراً إياه ضاراً بالفكر (كرستاس فرناليس، علم الجمال النقدي، ١٩٦١، صفحة ٤٣ ـ ٤٤). ومع هذا فقد كان أفلاطون كما هو معروف شاعراً وكاتباً ذا أسلوب لا يُبارى.

ورغم الاختلافات، وحتى « العداوة » (أي التّعارضات) بين الفلسفة والشعر، وبين العلم والفن، فإن كلاً منهما يستجيب، بالمعنى الذي يقصده هيراقليطس « للمختلف الذي يتوافق مع ذاته »، و « للانسجام الخفي » الأعلى من الانسجام الظاهر (عندما يتم الخلط مثلاً بين مهام العلم ومهام الفن). ولا حاجة إطلاقاً للتذكير أنّ كبار العلماء (فلاسفة ورياضيين وفيزيائيين الخ) كانوا دائماً « شعراء » في مجال كل منهم، بينما كان عباقرة الفنانين مفكرين كباراً.

عند دراسة فلسفة هيراقليطس ومذهبه عن الانسجام غير المرئي للأضداد، يحس المرء كم هما قريبان من المسألة التي تشغلنا اليوم حول العلاقة بين الإدراك الجمالي والفكر النظري.

إن التأمّل الجمالي (الحساسية بالمعنى الأوسع للكلمة)، والفكر النظري مرتبطان فيما بينهما، ويشكّلان وحدة جدلية (رغم الدور المختلف الذي يلعبه كل منهما في مختلف ميادين الثقافة الروحية). فالمعرفة العميقة، أي معرفة جوهر الأشياء، تتطلب « هذا وتلك » لأن التأمّل الفاعل (بما فيه التأمل الجمالي) يمر بلحظة التفسير، بينما يمر التفسير النظري المحض بلحظة التأمل الفاعل. فلا يستطيع الفكر النظري الاستغناء عن « قوة الخيال » المهيمنة في عملية الإبداع الفني، بينما لا يستغني الإبداع بدوره عن الفكر النظري المهيمن في المعرفة الفلسفية ـ العلمية.

ولا تغيب رؤية الموضوع بكل مظاهره وتكامله عن الفكر النظري، بفضل التأمل الفاعل عند تقسيم وتحليل الموضوع، والفكر التركيبي (المعمم) لا يستطيع التّخلّي أيضاً عن التأمل الفاعل. فالتعميم لا يتميز بعمقه إلاّ عندما يصبح هذا العمق ملموساً «بشكلٍ حسي» في موضوع معين وخاصية مميزة لهذا الموضوع أو لظاهرة ما.

ويقوّى التأمل الفاعل الذي طوّرته التربية الجمالية، القدرة على إدراك ما يشترك به كل شيء مع الأشياء الأخرى، وعلى إرجاع المفرد إلى العام ورؤية هذا على صعيد ذاك. وهو يساعد بالإضافة إلى ذلك، بشكل معاكس، على إيجاد مظاهر وميزات ولحظات خاصة تعبّر أفضل تعبير عن جوهر الكل، في كافة الحالات وإلقاء الضوء على الكل لا معنى له إلاّ عندما لا يدع جانباً تنوّع مظاهره الملموسة في الأشياء والمواضيع والظواهر المأخوذة على حدة، وإلاّ عندما لا يرتبط الموضوع الملموس بالعام بغير مجرّد مؤشّر شكلي أو عابر. وعندما نرى الجوهر من خلال الظاهرة، والظاهرة من خلال الجوهر، يصبح بإمكاننا القول لتسهيل فهم المثل إن الأشجار لا تخفي الغابة.

ولا يسمح مستوى مُتدنٍ للخيال الفني والنظري أن نفهم من خلال الأشياء، جدلية الجوهر والظاهرة، والعام والخاص، وما في العام من خاص وما في الخاص من عام، أي خصوصية ظاهرات

العام في الخاص. وفهم هذه الجدلية هو بالضبط ما ندعوه روح الملاحظة والتعمق. وهي قدرات ليست سحرية في شيء، ولا هي نتاج التأمل التفسيري (الفكري) الذي تشكل «قوة الخيال» إحدى لحظاته.

والحس الجمالي والنظري المتدني يجعل الإنسان عبداً للروتين، وسطحياً في مجال المشاعر والأفكار، ويمنعه من تطبيق معارفه بشكل خلاّق، ويدفعه لتقليد الآخرين ونسخ كل شيء، وتصوُّر الوقائع والأحداث دون أي فهم عميق لجوهرها. ويقول هيراقليطس في هذا المجال: «إن معرفة الكثير من الأشياء لا تجعل الإنسان يمتلك الذكاء» (ب ٤٠). وإذ يعلن الفيلسوف أن «كثرة المعرفة لا تعلم التفكير»، يفضح بشكل ساخر التعلم الفارغ، ويدين الاستيعاب الميكانيكي للمعارف، وتطبيقها بشكل ميكانيكي أيضاً. فالتعلم البسيط، أو كثرة المعرفة، لكونه لا يزج الإنسان في عملية التفكير ولا يكون له رأيه الخاص، يجعله يتصرّف «متبعاً التقليد» كما يقول هيراقليطس (ب ٧٤).

والحكمة برأي هيراقليطس تتجلّى ليس في كمية كبيرة من المعلومات، بل في الفهم المستقل من قبل كل شخص لجوهر الأشياء، وهدفهم لا يمكن الحصول عليه بواسطة الاستيعاب الأوتوماتيكي لمؤلفات الغير وحكمتهم (ب ١٢٩).

ولا ينكر الفيلسوف إطلاقاً أهمية غزارة المعرفة (معرفة

تفاصيل الأشياء والظواهر) كأحد شروط الحكمة : « إن الباحثين عن الذهب يحفرون الكثير من التراب ويحصلون على القليل من الذهب » (ب ٢٢) . ويضيف : « يجب أن يكون الفلاسفة خبراء بالكثير من الأشياء » (ب ٣٥) . ولكن الحكمة ليست ، كما سبق القول ، مجرَّد مجموعة من المعلومات ، أو مجرَّد تعالم .

وكما يكون الأمر في النهر ، كذلك في « كل شيء يجري » الأبدي تجري سيول متدفقة دائماً وجديدة دائماً . لكن هل يمكن فهم المتجدد باستمرار ، إذا اكتفينا بدراسة ما كتبه الآخرون واستيعاب حكمة الغير ، أو بمعرفة الأشياء كما تبدو في ظاهرها ؟

يقول هيراقليطس إن الكثير من الناس عندما يتصرفون « كأحفاد لأجداد » ، أي « اتباعاً للتقليد » فقط (ب ٧٤) ، يظنون أن « كل شخص (يملك) ذكاءه الخاص به » (ب ٢) . ويقترب رأي المفكر الأفيزي حول موقف معظم الناس حيال ضرورة فهم الأشياء بحد ذاتها ، وضرورة أن يختاروا سلوكهم بأنفسهم ، من رأي المؤرخ توسيديد الذي يصرخ ببعض المرارة « كم أن معظم الناس قليلو الاهتمام بالبحث عما هو حق ، ويفضلون التعلق بما هو في متناول يدهم »[٢] .

ويكمن المؤشّر الأساسي على الحكمة الحقيقية ، بحسب رأي

(٢) توسيديد ، التاريخ ، المجلد الأول ، الكتاب الأول ، ص ٢٢ .

هيراقليطس في فهم وحدة العالم رغم التنوُّع الهائل للأشياء، ووحدة الأضداد. وهو يستخدم لشرح جوهر هذه الوحدة كل أنواع المصطلحات مثل: اللوغوس الذي يحرِّضه على «الإصغاء»، والانسجام غير المرئي للعالم، والنار الحية التي تمتلك العقل، و «الضرورة»، و «القدر»، وزوس الأولمبي، و «الإله»، و «الحكمة»، و «القانون»، و «الكوني». وهي مصطلحات يبدو أنها، فيما عدا كلمة لوغوس على الأرجح، لا تريحه كثيراً لأن المصطلح الواحد يوازي مماثلة الجوهر الشامل بأحد مظاهره الملموسة، مما سيشكّل تناقضاً مع فكرته الأساسية. وهذا خاصة في الوقت الذي يفخر فيه بالضبط أنه اتّبع طريقاً مختلفاً عن طريق الفلاسفة الآخرين، مشيراً إلى أن الحكمة أرفع من باقي الأشياء (أي لا يمكن مماثلتها بالتالي بمن نصفه عادة بوصف «الحكيم»). ويقول هيراقليطس: «من بين جميع الذين سمعتهم يناقشون، لم يصل أي شخص إلى هذه النقطة: فهم أن هناك حكمة منفصلة عن كل شيء آخر» (ب ١٠٨).

والحكمة «المنفصلة عن كل شيء» أو اللوغوس تملك صفات موضوعية معروفة بشكل تام: فهي أبدية وتحكم كل شيء (ب ١). وإذا كانت «الحكمة» الكلية أو العقل الكلي «يحكم كل شيء بواسطة كل شيء»، وهذا يعني أن العقل الكلي أو اللوغوس ليس مفارقاً بل هو ملازم لعالم الأشياء. من هنا نتبع ضرورة أتباع هذا «العقل»، «المشترك» (ب ٢)، أو ما هو الشيء ذاته،

« الطبيعة » (ب ١١٢). ومن جهة أخرى تبرز الحاجة لبلورة منهج للمعرفة العلمية يسمح بتمييز كل موضوع حسب « طبيعته » مع إرجاعه في الوقت نفسه إلى جوهره، الذي لا يمكن دونه أن نعرفه فعلاً.

ويتصدّى الفيلسوف لواقع أن معظم الناس يصرفون النظر عن الطابع المشترك للوغوس « فيعيشون كما لو أن لكل منهم ذكاءه الخاص » (ب ٢). وهذا هو السبب الذي « يجعل الناس ينفصلون عن اللوغوس، ويجعل الأشياء التي يحتكّون بها يومياً تبدو غريبة بالنسبة لهم، في حين أن اللوغوس يحكم كل شيء وهم معه على اتصال دائم » (ب ٧٢). إن اللوغوس، المشترك، هو في متناول الجميع لأنه من حيث هو الكلمة، فهو الفكر المشترك بين الجميع » (ب ١١٣). فالإنسان ليس أحمق بالطبيعة أبداً. وهو حتى حكيم بقدر ما تبقى روحه صافية، وبقدر ما يعتبر الأشياء حوله مرئية بجلاء ولا يراها من وراء حجاب الاختلافات والآراء الاعتباطية التي لا تفوق قيمتها قيمة الأحلام.

والمشكلة فضلاً عن ذلك، هي أن الكثيرين من الناس « مثلهم مثل الجهلة »، فهم « لا يجيدون الإصغاء ولا الكلام » (ب ١٩). فالجاهل، لكونه عاجزاً عن فهم نفسه، يعبر بسهولة من التصديق الأعمى إلى التشكيك والعكس بالعكس. ذلك هو الإنسان، وتلك هي قيمة قناعاته. « إن من عادة الأبله أن يُسر بكل كلام »

(ب ٨٧). وفي الوقت نفسه، يقول هيراقليطس « [يبقى معظم الاشياء الإلهية] ... خارج متناول المعرفة بسبب التشكيك » (ب ٨٦). فالتشكيك المبالغ به مضرّ أيضاً. ويقول هيراقليطس إن الناس لا يصدقونه هو أيضاً، في حين عليهم أن يفعلوا، على ما يبدو لكونه يدعوهم إلى الإصغاء ليس إلى صوته بل إلى صوت اللوغوس الذي كشف هو عنه. لأن كل شيء يجري حسب هذا اللوغوس، أما هو نفسه، هيراقليطس لا يفعل سوى أن يعرض ويحلل ويفسر كل شيء بحسب طبيعته يظهر ماهية هذا الشيء. وبهذا الشكل، فالوضوح فقط يكفل فهم ما يجري، ويحمي البشر ويردهم عن طريق « العداوة » مع اللوغوس الذي هم على اتصال دائم به، اللوغوس الذي يحكم كل شيء « الناموس الوحيد لكل ما هو الهي » أي الطبيعة ذاتها (ب ١١٤).

وهكذا، فالمعرفة الحقيقية، أي معرفة جوهر كل الأشياء الملازم للطبيعة والمشترك بين كل الأشياء، ليست ممكنة إلاّ عندما يتصرّف الإنسان بحسب اللوغوس، وبحسب الطبيعة، « مصغياً لصوتها » (ب ١١٢) عندما يستمد قواه « مما هو مشترك بين كل الأشياء » (ب ١١٤)، أو، وهو ما يؤدي إلى النتيجة نفسها، أن يوحّد بين روحه وبين « الناموس الإلهي »، النظام الشامل، هذا النظام الكوني الذي يجب اتباعه في الحياة. ولكن نداءات هيراقليطس الداعية « للإصغاء لصوت » اللوغوس، صوت

« الطبيعة » و « للتوحُّد في الناموس الوحيد للألوهــة »، لا تجعـل منهجه في المعرفة صوفياً أو دينياً أو لا علمياً.

إن تعريف الهيراقليطية على أنها « تصوُّف » و « معادية للعلم من حيث المبدأ »، يعود إلى بعض ممثلي التاريخ التقليدي للفلسفة (س. تروبتسكوي و ب تانري، على سبيل المثال) وهو تعريف غير صحيح. ولا يقلّ خطأ عن ذلك القول إن العرفانية الهيراقليطية تتميز بالنزعة الصوفية أو شبه الصوفية، وهـو قـول أورده بعـض مؤرّخي الفلسفة المعاصرين في المغرب، مثل برتراند راسل الذي يصف هيراقليطس أنه مفكّر صوفي « من نوع خاص »، دون أن يفسِّر لنا مع هذا مراده بهذا القول[٣].

ويقول فيليب ويلرايت الذي يضع فرقاً بين « الصوفي » وبين « المذهــب الصــوفي » إن المصطلــح الأول ينطبــق على المذهـــب الهيراقليطي. ويؤكد أن المبدأ الهيراقليطـي القـائـل بـالانتسـاب للألوهة لا يجمعه شيء بالغيبوبات الصوفية في العقل المنفعل ». ويجب ملاحظة أنه بما أن للعقل ملكة الابتكار، فإن العالم المتحرك المتناقض وذا الوتائر المتعدّدة، عالم هيراقليطس لا يمكن أن يتماثل مع الوعي السكوني.

والتصوُّف غريب عن هيراقليطس لأنه ينكـر دور الفكـر في المعرفة ويربطها بحالة نفسية خاصة هي الغيبوبة، التي يصاحبها

---

(٣) ب، راسل، المؤلف المذكور، ص ٦٠.

التخلي عن « الأنا »، (الوعي الفردي) في سبيل التوصّل للاتصال بالله. فهيراقليطس لم يذكر شيئاً عن اتصال من هذا النوع بين الكون واللوغوس. فالأفيزي وحداني وليس ثنائياً، ولا يعترف بوجود عالمين أحدهما طبيعي والآخر فوق الطبيعة. والصوفية تتجلى بالأحرى، من حيث هي ميل للتعابير الغامضة وغير المحددة، في شكل عرض الهيراقليطية، والأسلوب الكهنوتي الكنسي الغريب عند هذا المفكر أكثر مما تتجلى في محتوى فكره.

وقد قلنا آنفا (الفصل الثاني) لماذا كان الفيلسوف يلجأ للغريب، وللتعابير غير المألوفة. فميل هيراقليطس لهذه التعابير ولأسلوب عرّافات دلفوس (ب ٩٣)، يفسَّر بالتأكيد، مرة أخرى، بكونه كان بالكاد « يلمّح » إلى أفكاره، والأفكار التي يعبِّر عنها بهذا الأسلوب تتطلب، لكي تفهم، توتراً ذهنياً شديداً.

ونظراً للولع بالغموض في أسلوب دلفوس يمكن الافتراض أنه في الجزء الثاني والتسعين حيث يقول: « من فم ملهم، تتكلم العرّافة رغماً عنها، بلا زينة ولا تكلف، عبر آلاف السنين، بفضل الألهة »، يقارن نفسه بالمتنبئة، ويصرّح أن اللوغوس الكوني يتكلم بلسانه معلناً حقيقة الحياة ذاتها وحقيقة كل ما هو موجود (ب ٢٣). وفي كل حال فإن الأفيزي يعي تماماً كونه اكتشف

اللوغوس من حيث هو حقيقة أبدية[٤] (ب ١).

٢ ـ مصدر وطابع المعارف الإنسانية

يعتبر هيراقليطس أن أعضاء الحواس هـي مصـدر معـارف الإنسان ويقول: «إنني أفضل ما يمكن رؤيته، سماعه، وتعلمه» (ب ٥٥). ويميز الفيلسوف أعضاء الحواس حتى بدرجة دقة عكسها للعالم الخارجي. «إن العيون شهود أكثر دقة من الآذان» (ب ١٠١). ولكنه يجعل شهادة أعضاء الحواس متعلقة من حيث أهميتها بالعقل. فهذه الشهادة لا يمكن أن تفسَّر بشكلٍ صحيـح إلاَّ بواسطة العقل ولذلك فإن نوعية المعلومات التي تقدِّمها أعضاء الحواس متعلقة بالروح. «إن العيون والآذان تكون شهود زور عند الناس إذا كانت الأرواح بربرية» (ب ١٠٧).

ويرى الفيلسوف في الفكر «الفضيلة الأسمى» (ب ١١٢).

---

(٤) إن الميل الذي يميز فكر هيراقليطس، الخالي من كل الذكريات ميثولوجية، يميز أيضاً توسيديد، المبشر «بالحقيقة الأبدية». وعلى رغم هيراقليطس فهذا المؤرخ نقيض للحقيقة «المتكلفة» و«المزينة». فهو مقتنع كالأفيزي أنّ مصير عمله لن يكون نجاحاً عابراً، وإذ يصرِّح توسيديد أن مهمة المؤرخ هي «الاهتمام بالحقيقة»، يشير بقوله: «قد تكون كتاباتي، الخالية من الأساطير، ذات وقع غير مستساغ تماماً على الأذن... ولكن عملي لا يطمح إلى أن يشارك الآن في مباراة للبلاغة بقدر ما يطمح للبقاء عبر العصور» (التاريخ، ١، ٢٢). ويمكن القول بما يقارب اليقين إن هيراقليطس مارس بعض التأثير على توسيديد، المؤرخ الذي يسمى «كاهن الحقيقة».

وفي المقطوعة ١٣٤، يقول: «إن التعليم هو شمس أخرى بالنسبة للمتعلمين»، التعليم أي كل معرفة بشكل عام (ب ٩٥). وفي الوقت نفسه يبدو أنه يعتبر أن المعرفة الحقيقية لا ينالها إلاّ القليلون: «الذين يمكن القول عنهم أرض جافة والروح الأفضل والأكثر حكمة» (ب ١١٨). ويصوغ الفيلسوف تقريباً القياس التالي: روح معظم الناس غبية (ب ١٠٧)، بينما «تحب الطبيعة أن تختبىء» (ب ١٢٣) إذاً الناس مخدوعون حول معرفة العالم المرئي، «وعندما يتعلمون فإنهم لا يفهمون هذا العالم بل يتخيلونه» (ب ١٧، أنظر أيضاً المقطوعة ٥٦). وما دامت الروح خاملة فالتعليم يبقى عقيماً مثلما يحدث مع أصم لا يمكن تعليمه السمع. هؤلاء الناس ينطبق عليهم المثل القائل: «إنهم غائبون رغم حضورهم» (ب ٣٤). ويمكن أن ينشأ انطباع أن هيراقليطس ينكر على «معظم الناس» القدرة على معرفة أكثر الأشياء وضوحاً، والتي «ينخدعون» بشأنها (ب ٥٦). ولكن هذا ليس صحيحاً. فالفيلسوف يقول: «الفكر مشترك بين الجميع» (ب ١١٣)، «لقد أعطيت لجميع الناس القدرة على معرفة أنفسهم والتفكير بشكل صحيح». (ب ١١٦)، أي القدرة على الفهم. مع هذا التناقض الصارخ بين المقطوعات (ب ١٧ و ٣٤ ـ ٥٦) التي تنكر قدرة الأكثرية على الوصول للمعرفة الحقيقية وبين المقطوعتين (ب ١١٣ و ١١٦) اللتين تعطيان هذه الإمكانية للناس. ولكن هذا التناقض يسقط عندما يعود المرء إلى التصور

الهيراقليطي للحكمة وللطرق المؤدية إليها. فكما قال هيراقليطس الحكمة متميزة عن « التعالم » بالفهم الحقيقي للأشياء الذي يتناول العام (ب ٢ ـ ١١٤)، والذي يكشف ارتباط هذا العام بكافة الأشياء (ب ٤١). ولكون الحكمة حذرة فهي لا تكثر من الاستنتاجات المتسرّعة. « يجب ألاّ ندلي بأقوال متسرّعة حول المواضيع الهامة » (ب ٤٧). ويرى هيراقليطس أن الحقيقة من حيث هي لوغوس، ومن حيث هي مفهوم شامل ليست متعلقة بالناس، وبأفكارهم وآرائهم. وبما أن كل وعي فردي يشكل جزءاً من النار الشاملة من اللوغوس، أي نظام الكون، فإن الفكر أي فهم الأشياء هو مشترك بين الجميع. وكما أن الفحم يشتعل قرب النار وينطفىء بعيداً عنها، فإن الوعي الفردي لا يصبح عقلياً إلاّ بارتباطه المتجدّد باستمرار مع العقل الكوني أو النار الكونية (أ ١٦)[٥]. ويسمي هيراقليطس النظام الشامل للأشياء، اللوغوس أو العقل المشترك والإلهي مقياساً للحقيقة. فبقدر ما نشترك في هذا العقل نكون عاقلين. ومن هنا تنبع الثقة التي نمحضها لما هو مشترك وليس فردياً (أ ١٦).

إن العلاقة بين المشترك والناس تضعف إبّان النوم: « لا يوجد بالنسبة للمستيقظين سوى عالم واحد مشترك وكل من ينام يرجع

---

(٥) أ. ماكوفلسكي، الفلاسفة ما قبل سقراط، ١٩١٤، الجزء الأول، ص ١٢٥، ١٤٥.

إلى عالمه الخاص» (ب ٨٩). صحيح أن الإنسان يبقى مرتبطاً حتى وهو نائم، بشكل أو بآخر، بالكون. يقول هيراقليطس «إن النائمين هم المشاركون والصانعون لأحداث العالم» (ب ٧٥). ولكن الفرق أساسي بين هذين النوعين من العلاقات فكل شخص مستيقظ يرى ما يراه الآخرون، هذا يعني أن الكون مشترك بين الجميع، أما عند النوم فكلٌ يعيش عالمه الخيالي الخاص الذي خلقه الكون له. ولكن الحقيقي هو ما يراه المستيقظ، في حين أن لا معرفة موضوعية إبَّان النوم، فكل شيء هناك ذاتي. ويضيف الفيلسوف بحرارة، أن المشكلة تكمن في كون الكثيرين من الناس يتحدثون ويعملون وهم مستيقظون كما لو أنهم نيام. وينصح ساخراً: «يجب عدم التصرف والكلام كالنائمين، لأننا عندما ننام نظن أنفسنا نعمل ونتكلم» (ب ٧٣).

وبهذا الشكل يصبح الإنسان موهوباً بموهبة العقل ليس عند انعزاله عن عالم الأشياء المشترك بين الجميع، عن اللوغوس الذي يحدد النظام الوحيد لكل الأشياء ويحدد مسيرتها، بل على العكس، عند الارتباط والالتصاق بالعالم الحقيقي المحيط بنا. وإذا فقدت هذه العلاقة تفقد الملكة العقلية ويصبح المرء عاجزاً عن الفهم. والرابط الذي يربطه باللوغوس يتم من خلال أعضاء الحواس والتنفس.

وبرأي هيراقليطس أن الناس ينفصلون عن اللوغوس

ويصبحون « معادين له » لأسباب مختلفة ؛ منها الميل للذات الجسدية ، والموقف غير النقدي تجاه رأي الأكثرية أو « الفقهاء » وعدم فهم طابع المعارك الإنسانية ، والموقف غير النقدي تجاه مختلف أشكال الأساطير والأمثال (أ ٢٣) . يقول الفيلسوف القديم إن هذا كله يلقي الظلام في وعي الإنسان (في روحه) ، وينتزعه من الطبيعة ومن اللوغوس ويدخله في الخطأ .

وكما نرى يعلّق الأفيزي أهمية كبرى على « التنفس » بوصفه مصدراً للمعارف الإنسانية . لكن سيكون من الخطأ فهم هذه الكلمة بمعناها الحقيقي ، لأن التنفس هو غير ذلك عنده ، إنه صورة يستخدمها للتعبير عن فكرة ضرورة « تلاحم » الوعي الفردي واللوغوس الشامل ، والعالم المحيط بشكل عام .

فضلاً عن ذلك ، ليس « التنفس » بالنسبة لهيراقليطس المصدر الوحيد للمعرفة ، كما يثبت من المقطوعات التي يشدد فيها مفكر أفيزيا على كيفية معرفة الذات . فهذه المعرفة ، هي حسب رأي هيراقليطس أسلوب آخر داخلي للنفاذ إلى اللوغوس ، بخلاف الأسلوب الخارجي أي من خلال التنفس . إن الروح هي التي تمنح معرفة الذات . فالروح ليست حياة فقط ، جوهراً (تبخراً) ، بل هي أيضاً فعل . فهي تستجيب لوعي الإنسان كل ما يلاحظه بما فيه عمق داخله ، أي وعي الإنسان لتغير حالات روحه . فالإنسان وروحه هما جزء من العالم ومن « الروح » الكونية (النار) . والروح

تعي ذاتها إذ تلتحم باللوغوس الكـوني، « بـالـروح » الكـونيـة (النار)، وبذبذبات إيقاع « كـل شيء يجري ». وهنـاك نشـاط مستمرّ يلازم حركة الروح. هذا بالطبـع هـو معنـى المقطـوعـة ١٠١ : « لقد بحثت عن نفسي بنفسي ». إن روحاً « خاملة » أو « رطبة » لا يمكن أن تعي الكون المتغيّر باستمرار، حيـث « كـل شيء يجري ». وفقط « الروح » المتطوِّرة والمكتملة باستمرار يمكن أن تفهم بعمق اللوغوس الحقيقي وجوهر الأشياء. « لكل روح لوغوس ينمو بذاته » (ب ١١٥).

والوصول إلى الحقيقة ليس متاحاً إلاّ للروح التي تحترق ولا تنام أبداً، للروح القلقة دائماً، الباحثة عن المجهول، عن الأشياء الخفية، أي للروح التي تحيا في إطار الإلحاح الدائم للتغيرات غير المتوقعة في الوقائع والظواهر. « إن من لا يأمل لن يجد ما لا يؤمل به ولا ينال ولا يعبَّر عنه » (ب ١٨).

إن اللوغوس الذي يحكم العالم هو مثله متنوع في وحدته. « والعقل » الكوني أو النظام الكوني، أي اللوغوس موجود مثل النار من خلال الأشياء المتغيرة، وهو مشترك فيما بينها. هذا العقل « يتغير كالنار، وعندما يختلط بمواد عطرة يتخذ اسم عطر كل منها » (ب ٦٧. وهكذا فـاللـوغـوس الوحيـد الكـوني لا يتغير بتناسق فهو يتمظهر في كل مجال بطريقة مختلفة. من المؤكد أن الفيلسوف يعتبر أن مهمة المعرفة هي إدراك اللوغوس الغني في كل

مظاهره، ومعرفة لوغوس الروح (النفس) ذاتها. ولكن الوصول إلى معرفة هذا اللوغوس بالغ الصعوبة برأي الفيلسوف: «إنك لن تدرك حدود الروح، حتى لو جابت قدماك كل الطرقات فسيبقى اللوغوس أعمق» (ب ٤٥) كما لن يكون سهلاً إيجاد حدود اللوغوس الكوني: فبالمقارنة مع العقل «الإلهي» (المثالي)، «لا يعود للطابع الإنساني أيّ أفكارٍ» (ب ٧٨). «دمية، هكذا تسمي الجنية الإنسان كما يسمي الرجل الطفل» (ب ٧٩). وبشكل عام: «إن أحكم الناس يبدو قرداً بالمقارنة مع الله، في حكمته وجماله وكل ما تبقى» (ب ٨٣) وعلى كل حال فالمعارف الإنسانية ليست إطلاقاً تصورات عبثية شبيهة بالأحلام. ومعروف أن «الحكمة تكمن في قول أشياء صحيحة...» (ب ١١٢). وبخلاف «كثرة» الناس و «الفقهاء» (أكسينوفانس وفيثاغورس وغيرهما)، يستطيع الحكيم أن يميز بين الخطأ والصواب، وبين اليقين و «الادعاء» كما يميز الذهب عن كل شيء يلمع. «لكي يتكلم المرء بذكاء، يجب أن يستمد قواه مما هو مشترك بين الجميع...» (ب ١١٤)، يجب أن يكون عليماً «بالكثير من الأشياء» (ب ٥٣). «إن العدالة ستطال الصنّاع وشهود الزور معاً» (ب ٢٨).

إن الفكر الفلسفي، بخلاف الإيمان الديني، لا يعرف الحقائق المعصومة. فالأفيزي قد طرح جانباً كل إدعاء بالعصمة، ولم يخفِ

كرهه لكل دغمائية رغم اقتناعه العميق بالصحة الموضوعية لمذهبه ظناً منه على ما يبدو أنه يتحدث «من فمٍ ملهم» (ب ٩٢). وقد انبرى يقاوم التناسق المتعب والجامد للمشاعر والأفكار التي تؤدّي إلى الجمود الروحي وإلى الاحتدام الأعمى للسلطات (ب ٥٦ - ٥٧). وعند الإشارة إلى «أن الغبي يحب أن يثور لأي كلام» (ب ٨٧)، يدعو الفيلسوف الناس للإبقاء على صفائهم الروحي (ب ١١٨)، وذلك لكي لا يركع أمام السلطات مهما كانت ثقتهم بها وإعجابهم يدعوانهم لذلك (ب ٨٦).

تجدر الإشارة إلى أن هذا الفيلسوف القديم رغم إطلاقه الفكرة الجدلية للطابع النسبي لصفات الأشياء (ب ٦١ - ١٢٦)، ونسبية معارف ومنجزات الناس، فقد حاذر من الوقوع في النسبية المسماة مطلقه بتحويل النسبي إلى اصطلاحي.

وعند الحديث عن الطابع النسبي للمعارف الإنسانية، لا ينكر الجانب الصحيح منها ولا ينكر القيمة الموضوعية لتصوراتنا ومفاهيمنا. وبكلام آخر فهو يختلف في هذا عن بعض الفلاسفة الحديثين، فهيراقليطس لا يقول إن معارفنا ذاتية محض (اصطلاحية ونسبية)، كما لا يقول إنه لا يوجد حقيقة ولا كذب، وأناس يعقلون ولا يعقلون. فعند وصفه لأفكار البشر أنها «لعب أطفال» (ب ٧٠)، كان الفيلسوف يعترف مع ذلك أنّ «الفضيلة الأسمى هي التفكير بشكل صحيح» (ب ١١٢).

ويقيم هيراقليطس خط تقابل واضح، وحتى يعارض بين الحقيقة الموضوعية (ديكا، التي يفهمها حسب تشخيصه الشعري في الميثولوجيا) وبين «الأفكار الإنسانية» الذاتية. وبرأيه أن هذه الحقيقة ليست متاحة إلاّ للفضلاء (ب ١١٨). وبذلك ترتبط نظرية المعرفة عند هيراقليطس بالأخلاق.

٣ ـ الأخلاق في المدن اليونانية.

لقد كانت المسائل الأخلاقية تشغل هيراقليطس (كما شغلت فلاسفة غيره في العصر الكلاسيكي) وخاصة من حيث هي متعلقة بأخلاق المواطن في المدينة ـ الدولة. لذلك تتطابق عنده الأخلاق والسياسة. حتى أفلاطون وأرسطو لم يفرّقا بين المجتمع والدولة.

لقد كان الإنسان بالنسبة لهيراقليطس، كما كان بالنسبة لأرسطو «كائناً سياسياً». وكانت فضائل الفرد تعتبر متلازمة مع قيامه بواجباته المدنية. فإذا لم يقم بها أمام المجتمع (الدولة)، كان يحرم من حقوقه السياسية، وكانت مشاركة المواطن في حل المسائل المتعلقة بالدولة تعتبر في المدن الديمقراطية كأحد واجباته الأولى، وكأحد الحقوق والامتيازات التي يتمتع بها الإنسان الحر.

لقد اعتمدت اخلاق المواطن في المدينة على مبدأ تقديم العام على الفردي، وتقديم المجتمع أو الدولة على الشخص. وكان هذا التقديم يختلف حسب طبابع النظام السياسي (ديمقراطية أو

أوليغارشية). وقد كان موقف الأفيزي حول هذه الناحية شديد الغموض (أنظر الفصل الأول). وكما قلنا آنفاً تصدّى بحزم للتعسّف والاستبداد والتسلّط، كما تصدّى للغطرسة التي اعتبرها إحدى الظواهر المعادية للمجتمع كما دعا لتعزيز القوانين، ولمقاومة هذه الرذائل المذكورة كما يجري العمل لإطفاء حريق ولمقاومة الأمراض (ب ٤٣ - ٤٤ - ٤٦ - ١١٤). ولكن الفيلسوف لم يكن أقل مقاومة ضد ما كان يسميه الجمهور، أي عقلية هذا الجمهور التي كان يحتقرها بوضوح. فقد كان يرى في الحشود المجتمعة هيمنة الضحالة العاجزة عن أن تقبل فيما بينها « الإنسان الأفضل » (ب ١٢١).

وكان هيراقليطس يعتبر أن « الجمهور » المنصرف إلى اللذات الحسية (ب ٢٩) أسير لهذه اللذات وعاجز عن التوصّل إلى فهم القوانين والمصالح العامة. وبرأيه أن الأقلية من « الفضلاء » وحدها قادرة على ذلك. فيصرّح أن روحهم « متّقدة » وتلمع مثل « روح جافّة (ب ١١٣)، وأنها أقرب إلى اللوغوس الكوني من أرواح أولئك الذين يسميهم الجمهور. كما يرى أن الإنسان الحكيم « منفصل عن كل شيء » (ب ١٠٨)، عن الطموحات والمصالح الخاصة، وعن كل شيء يومي وزائل (ب ٢٩). هذا لا يتوافق أبداً مع النية في التخلّي عن « اتباع اللوغوس المشترك » (ب ٢). ولكن ما إن تعجز « الأكثرية » عن فهم ما هو « عام »، حتى يصبح

من واجب « الفاضل » أن يتولى تـوجيـه المجتمـع بـالاعتماد على القوانين. وكل شخص له أن يطمح لهذا الدور لأنه « أعطيت لكل الناس القدرة على معرفة الذات وعلى التفكير بشكل صحيح » (ب ١١٦ - ١١٣)، لكـن شرط أن يعلم كـل شخـص أن « الحكمـة تكمن في قول أشياء صحيحة وفي العمل بحسب الطبيعة والإصغاء لصوتها » (ب ١١٢).

« لكي يتكلم المرء بذكاء يجب عليه أن يستمد قواه مما هو مشترك بين الجميع مثل القانون في المدينة وحتى أكثر أيضاً. لأن كل القوانين البشرية نابعة من القانون الإلهي الواحد، الذي يحكم كل شيء ما شاء ذلك، ويكفي كلّ شيء ويتجاوز كلّ شيء » (ب ١١٤).

إن ما قلناه يستتبع أن الأفيزي هو مع الإنسان الذي يرى السعادة ليس في اللذات الحسية، والذي يؤكد ذاته ليس بطاعته لصوت النزوات والكبرياء بل بإصغائه لصوت الحكمة. وبرأي هيراقليطس أن مقياس الحكمة والسلوك الحسن يكمن في توافق أقوال الفرد وأفعاله مع القوانين العامة للطبيعة أو بشكل أصح، مع النظام الكوني (« الإلهي »). ويعتبر الفيلسوف أن الحكماء هم الذين يجب أن يكونوا في السلطة وليس الناس الخاملين، أي أن السلطة للذين يفهمون القوانين ويكرّسون أنفسهم للدفاع عنها وعـن الشرعيـة، بخلاف

أولئك الذين لا يفهمون القوانين ويخالفونها ويتصرفون حسب هواهم العابث.

وتتجلّى أرستقراطية هيراقليطس بشكل خاص في تقويمه السلبي للصفات الأخلاقية عند «الجمهور الأعظم» من الأفيزيين الذين يصبحون بحسب قوله «منحلّين» أكثر فأكثر بقدر ما يغتنون (ب ١٢٥). هذه التعميات التي تشمل «الجماهير» نشأت على ما يبدو من نفوره من مواطنيه الذين اتهمهم بالجشع وبالميل إلى البذخ واللذة والعيش بشكلٍ غير منظمٍ. واضح أنه يوجه هذا الانتقاد إلى مواطنيه، وهو انتقاد حكيم إذا فهم من دون العلاقة مع «الجمهور»: «إذا كانت السعادة تكمن في ملذات الجسد، فبإمكاننا القول إن الثيران تكون سعيدة عندما تجد شعيراً تأكله» (ب ٤).

ويهاجم هيراقليطس أولئك الباحثين عن الثروة من أجل إرواء لذات الجسد، والذين ينصرفون إلى هذه اللذات فيفسدون روحهم، «يجعلونها رطبة»، ويحرمون أنفسهم بذلك من إمكانية أن يكونوا فضلاء (بواسطة التمرين) ومن الحصول على الفضيلة الأسمى: الحكمة. «إن السكّير ينقاد لطفل صغير، وهو يهيم غير عالم بمكان سيره، لأن روحه رطبة» (ب ١١٧). وبكلام آخر إن البالغ عندما يكون ثملاً يكون أضعف وأقل خبرة من طفل. «من الأفضل للمرء أن يخفي جهله على أن يظهره للناس»، «ولكن

هذا يغدو صعباً مع ارتخاء السكر » (ب ٩٥). « هؤلاء الناس الذين لا يعرفون لا الكلام ولا الإصغاء » (ب ١٩) « إنّ العيون والآذان هم شهود سيئون ». (ب ١٠٧).

وينشأ الميل للذات الجسدية والأشياء العابرة عن هيمنة العناصر « الرطبة » على العناصر الجافة (المتّقدة) في الروح، كما ينشأ أيضاً عن سيطرة الجانب « الكثيف ». من الروح على الجانب « اللطيف ». إن الأرواح الجاهلة والكثيفة لا تعرف إلا لذات الحواس ولا تحاول الوصول إلى أي هدف سامٍ. « إذا ولد الناس، فهم (معظم الناس) يريدون الحياة وتذوّق الموت، أو أن يرتاحوا أو أن يتركوا وراءهم أطفالاً سيذوقون الموت » (ب ٢٠)، إن الأرواح « الفاضلة » « الحكيمة » تعتبر أن واجب الإنسان لايكمن فقط في أن يعيش وينجب الأولاد ويرتاح، بل يتوجب عليه أيضاً اتباع الطريق نحو « الأعلى »، أي الطريق التي تهيمن فيها أفراح النفس على اللذات الحسية. هذه الأرواح « الفاضلة » هي بالنسبة للإنسان مصدر للقلق ولعدم الارتواء الدائم. فالعالم ذاته وجد بمعنى من المعاني، من البداءة وعدم الإرتواء (ب ٦٥). هذه أيضاً حالة الحياة. « لن يكون عند الناس شيء أفضل من أن يحققوا كل ما يريدون » (ب ١١٠). ولكن الروح الفاضلة لن تكون أقل اهتماماً باتباع الطريق نحو « الأعلى ». مع أنها تعلم أنها ستبقى غير مرتوية حتى ولو حققت كل ما ترغب فيه.

إن الإنسان في أعماقه وطابعه وأخلاقه خاضع للإنسان نفسه،

ولطموحاته وأهدافه الكبرى. وهذا ما يعطي الإنسان شخصيته، ويجعله فريداً من حيث هو فرد وبالتالي ثميناً.

يقول هيراقليطس: «إن مزاج الإنسان هو عبقريته» (ب ١١٩). هذا الحكم، كما يؤكد بحق بعض الكتّاب يتجاوز التصوّر الأسطوري القديم القائل إن الإنسان هو من خلق الله وإن الكائن ليس شيئاً في حد ذاته أو أنه على الأصح، مجرد أداة عمياء في أيدي العلي القدير والقدر. إن التصوّر الهيراقليطي «لمزاج» الإنسان على أنه شيطانه يضع الإنسان كإنسان في المقام الأول.

الحياة انسجام وصراع. وسواء الفضيلة أم سلامة النفس فهما تعبير عن صراع ونتيجة له. والفضيلة وشكلها الأعلى الذي هو الحكمة والطيبة والنزاهة ونقاء الأخلاق هي أشياء يجب أن تكتسب. فالإنسان لا يحصل عليها في الطبيعة، رغم أن جميع الناس مؤهلون عضوياً سواء للفضيلة أم للفكر (ب ١١٣). والمواطن يكتسب الفضيلة بعمله. والفضائل الأخلاقية ليست من نصيب كل شخص، بل هي نصيب الذين يظهرونها من خلال عملهم (النظري أو الفني أو السياسي إلخ). وكما يقول أرسطو، إن من يتوّجون في الألعاب الأولومبية ليسوا الأجمل بشكل عام، بل هم الذين يشاركون في المسابقات (لأن الفائز مختار من بينهم). والأمر نفسه ينطبق على الحياة العادية حيث لا يستطيع الوصول إلى الفضائل العليا إلا الذين يعملون. والشكل الأعلى

للعمل هو الذي يمارس في مجال النفس، في الفكر النظري. إن من يتخلون عن نزواتهم في سلوكهم وفي الحياة العملية، يجب أن يوجدوا مؤسسات منسجمة وليست متباينة مع النظام الكوني للأشياء (اللوغوس).

والنظام الكوني للأشياء (اللوغوس) الانسجام «الله»، «العقل») هو الوحدة في التنوع، وحدة (انسجام) الأضداد والتنوع في الوحدة في آن معاً، فكثرة المتناقضات ترتكز إلى مبدأ أول واحد.

إن وجدة الأضداد والانسجام يتغيران في الجريان الدائم لعالم الأشياء المتنوع. من هنا الطابع النسبي لصفات الأشياء ولتصوُّرات الإنسان وتقويماته، فالشيء نفسه إذا أخذ من نواحٍ عديدة وفي مجالات مختلفة من الحياة يكتسب سمات متعاكسة. لقد استخدم هيراقليطس ماء البحر مثلما استخدم النهر كصورة فنية للتعبير عن هذه الفكرة. «إن ماء البحر هو الأكثر صفاء والأكثر تلوُّثاً، فهو بالنسبة للأسماك صحّي ويشرب، وبالنسبة للناس قاتل وغير صالح للشرب» (ب ٦١). إن التعارضات (صافياً ـ ملوثاً صحياً ـ قاتلاً) ليست مطلقة هنا، بل نسبية. والمقولات الأخلاقية وقواعد السلوك هي أيضاً نسبية عند هيراقليطس. «إن تصرفات الناس الذين يقيمون لديونيزوس الحفلات الماجنة وينشدون أمامه الأناشيد البذيئة كانت ستبدو مخجلة جداً، لو لم يكن هو نفسه

هاديس الذي يتنافسون لإرضائه ويقيمون له الاحتفالات الخليعة (ب ١٥). وهكذا فاللا أخلاقي في بعض الظروف ومن بعض النواحي يصبح أخلاقياً في ظروف أخرى ووجهات نظر مختلفة. ولكن نقول بشكل عام إن هناك وحدة (تناهياً) بين المتعارضات، مثل الموت والحياة (هاديس وديونيزوس).

إن طابع وثمن اللذات هما أيضاً نسبيان. وهما مختلفان بين الحصان والكلب واللسان: «إن الحمير تفضل القش على الذهب، فالغذاء بالنسبة للحمير لذيذ أكثر من الذهب» (ب ٩). ولكن الطابع النسبي للتقويمات الأخلاقية لا يعني أنها اصطلاحية (إن البقر والخنازير والعصافير هي وحدها التي تعتبر كل شيء اصطلاحياً فيما عدا الغذاء) (ب ١٣، ب ٣٧).

وبمجرد أن الكون ـ العالم واللوغوس الذي يحكم فيه ـ شامل ولا يتعلق بالناس وأفكارهم حوله (ب ٣٠، ١٠٢)، تصبح التصوُّرات التجسيمية عن الكون غير صحيحة. فالكون واحد ومتنوِّع في مختلف مجالاته ومظاهره (ب ٦٧). كما أن التعارضات المتساوية في المجال «الإلهي» (الكوني)، ليست متساوية أبداً في مجال العلاقات الإنسانية.

ولا يمكن الحكم بنفس الشكل على الواحد في مختلف مظاهره، بإعطاء أفكار وتصوُّرات واردة في المجتمع البشري وتطبيقها على الكون أو على عالم الحيوانات والعكس بالعكس. فالإنسان

ليس إلهاً، ولكنه أيضاً ليس قرداً أو حيواناً محروماً من العقل (ب ٨٨ ـ ٨٣) فمفهوم السعادة واللذة لا يتساوى عند الناس والحيوانات (ب ٤ ـ ٩ ـ ١٣ ـ ٣٧).

مع ذلك يجب عدم الاكتفاء، عند محاولة فهم العالم برؤية اختلافاته وتبايناته، والأشياء غير المتناسقة فيه: فهذا يقود إلى التعالم ولكنه لا يتيح إدراك الواحد من خلال الكثير، وإدراك الوحدة من خلال التنوُّع، والكل من خلال الأجزاء، والخير من خلال الشر، وضوء النهار من خلال ظلمات الليل، والانسجام من خلال الصراع الذي يرجع إليه النظام الكوني للأشياء. إن الحكمة الحقيقية تكمن في إدراك الوحدة بين المتعارضات المتصارعة، والانسجام «الخفي» أو اللوغوس الذي يحدد «الاعتدال»، ونظام وإيقاع التحوُّلات العامة والسيرورة. إذا كان مثل هذا التصوُّر لجوهر الوجود فلسفياً، فهيراقليطس هو فيلسوف بالمعنى الدقيق أكثر من كل الذين سبقوه ومن الفلاسفة المعاصرين.

كلمة نقولها أخيراً عن «تشاؤم» هيراقليطس. لقد بالغ الرأي العام كما يفعل دائماً، فوصفه منذ العصور القديمة بالفيلسوف «الباكي» لأنه استنتج بعد تفكيرٍ طويلٍ أنه لا يوجد في هذا العالم شيء ثابت ومعزٍ. وقد ارتبطت في هذا النص، بالطبع، الأسطورة القائلة لأنه تخلى في أواخر أيامه عن مدينته الأولى لكي يقضي بقية حياته متنسكاً. من غير الممكن بالطبع إنكار العالم المأساوي والقلق

في الهيراقليطية التي تفهم الحياة والكون كمأساة. ولكن لم يكن هيراقليطس متشائماً رغم ذلك.

مهما أمعنّا البحث فلن نجد في مقطوعات الفيلسوف التي وصلت إلينا فكرة تقول إن الشر يتحكم بالخير وإن الشر أكثر قوة وواقعية، أو فكرة هيمنة البؤس على السعادة وإن أساس العالم غير عقلاني، أو إن الجنون منتشر فيه أكثر من العقل. وكما قلنا آنفاً لم يكن هيراقليطس يتصوَّر العالم من خلال أفكار الناس عن الخير والشر والعدل والظلم، إلخ. فحتى لو تصورنا العالم على ضوء هذه الأفكار لأجابنا هيراقليطس بلا تردد أن الخير والشر، والحياة والموت، والنهار والليل، والضوء والظلمة، والعقلي واللاعقلي (العقلاني واللاعقلاني)، والشبع والجوع تشكل كلها مظهرين للواقع نفسه، للكون الواحد.

إن أساس الكون ذاته، المتغيِّر، والمتحرِّك والديناميكي ـ النار ـ هو عنصر فيزيائي «حي»، بينما عملية تحوُّل النار (منها إلى كل شيء ومن كل شيء إليها) هي عملية فيزيائية تجري «باعتدال» كما يحدد اللوغوس، النظام (القانون)، الحكيم والمنسجم. وإن كان اللوغوس مرتبطاً بشكل لا ينفصل بالنار الكونية، فهذا الارتباط يهب النار العقل، وهذا يعني أن المبدأ الأول يتضمن «الواحد» كما يتضمن «الآخر».

عندما أجاب الفيلسوف على سؤالِ هل هناك غائية في العالم،

بقي أميناً مع نفسه، فأقرّ بذلك وأنكره (ب ٦٤ ـ ٥٢) لأن العالم متناقض.

٤ ـ علم الجمال الكوسمولوجي

لا يفهم هيراقليطس العالم فقط من خلال كونه مفكّراً فحسب، بل كشاعرٍ ورسّام ونحّات، أي ليس فقط بطريقةٍ مجرّدة، بل أيضاً عبر الإدراك الحسيّ المباشر.

لقد ارتبط الفكر المجرّد والصورة الفنيّة ارتباطاً وثيقاً في مقطوعات هيراقليطس، وخلَقا انسجام ضدّين هما المجرّد والملموس، المباشر وغير المباشر، ما هو مُدرك بالفكر وما هو مُدرك بالحَواس. لقد كان هيراقليطس من أتباع الإحيائيّة، والحلوليّة* ، وعندما أعطى العنصر الأوّل (النار) صفة الحياة، وأضفى على العالم واللوغوس الذي يحكمه «صفة الألوهة»، لم يكن يرى كبير فرقٍ بين العُضويّ واللاّ عُضويّ، الحيّ والميت، الفيزيائي والنفسيّ، الماديّ والمثاليّ، الطبيعي والإلهي. فالمثاليّ (النفسيّ) ليس في نظره سوى نوع لطيف من الماديّ، و «الإلهي»

(*) الإحيائيّة مذهب يعتبر أن المادّة موجودة وحيّة بذاتها، أيْ أنّ مبدأ الحياة موجودٌ فيها. (Hylozoïsme) (المترجم). الحلوليّة أو مذهب وحدة الوجود مذهب يقول إنّ الله حلّ في العالم فهو موجود في كلّ ما هو موجود. (Panthéisme) (المترجم).

يعادل الكونيّ، أي كل ما يفوق الإنسان في الجمال والحكمة وكل شيء (ب ٨٣).

ويرى الأفيزيّ أن الكون واحدٌ ومُنسجم، متناسبٌ ومرن. فهو ليس «ركاماً من القذارة الملقاة بالصدفة»، بل نظاماً جميلاً للأشياء مُتوافقاً مع العقل؛ العالم هو اعتدال، وانسجام أجزائه وعناصره الماديَّة الأولى.

يقول تيوفراست، ناقلاً تصوُّر هيراقليطس للكون: «سيكون من العبث القول إن السماء كلّها وكلاً من أجزائها منظّمة بشكل كامل، ومتوافقة مع العقل من حيث مظهرها الخارجي، ومن حيث قواها الداخليَّة، ومن حيث حركاتها الدائريّة، في حين أن لا شيء من هذا يتوافق مع المبادىء الأولى، وكما يقول هيراقليطس، إن النظام الأجمل للعالم يشابه «ركاماً من القذارة الملقاة بالصدفة» (ب ١٢٤).

ضمن لوحة العالم المكوّنة بانسجام والتي يضعها هيراقليطس، هناك دور كبير تلعبه مقولة الاعتدال الجماليّة، التي تحدّد سياق تتابع الأحداث، وإيقاع تغيّر الأشياء ذاته: فالعالم عند الأفيزيّ يظهر دورياً ويهلك في النار «التي تشتعل باعتدال وتنطفىء باعتدال». (ب ٣٠)، ولوغوس العالم يستجيب «لاعتدال الدورة التي تحدّدها الأزمنة» (أ ٨)؛ النار مثل بحر «سال وقِيْسَ بنفس المقياس (لوغوس) الذي كان موجوداً قبل أن تكون الأرض

(ب ٣١)، « ... الشمس لا تتجاوز حدودها » (ب ٩٤).

إنّ تصوّر العالم وإدراكه كاعتدالٍ، كانسجام وصراع الأضداد، والنظرة إلى العالم في الوقت نفسه على أنّه كلٌّ حيّ، لـه شكل لوحة تدركها الحواسّ وتتضمّن نُشوء وزوال الأشياء، والنار التي تشتعل وتنطفىء، كلّ هذا يجعل جماليّة هيراقليطس كوسمولوجيّة ويجعل كوسمولوجيته جماليّة. ويكفي تذكّر الصورة الهيراقليطية للطفل الذي يحكم العالم.

إن الجمال عند هيراقليطس لا يوجد مُنفصلاً عن العالم والنظام الكونيّ، فهو ملازم للنظام المنسجم للأشياء، وهو هذا النظام. فالجمال مثل الكون موجود موضوعيّاً أي بالاستقلال عن كلّ أفكار الناس حول ما هو جميل وما هو قبيح (ب ١٠٢). « يرى هيراقليطس أنّ العالم هو الجميل بالدرجة الأُولى سواءً في مجمله أم في أجزائه أم في عناصره الماديّة الأخيرة. ويجد من السخف القول إن مقاييس بناء الكون غريبة عن الجمال، أي أنّها تجمّع عبثيّ لأجزاء وعناصر لا رابط بينها »[6].

ويشير الأستاذ ف. أسموس بحق إلى « أن الفكرة الأساسية التي طوّرها هيراقليطس في ميدان علم الجمال، تقول إن الجمال هو تعبير عن انسجام الأضداد »[7].

---

(٦) ف. أسموس، « كلاسيكيات علم الجمال القديم » (مقدمة لكتاب مفكّرو العصر القديم عن الفن، ١٩٣٨، ص ٢١).

(٧) المرجع السابق.

في الواقع، إننا نجد في مقطوعات هيراقليطس، التي ترتدي طابعاً كوسمولوجياً وجمالياً في آن معاً، تعبيراً واضحاً وواعياً لهذه الفكرة: «إنّ ما قُصَّ باتجاه معاكس يتجمّع، وعمّا هو مختلف ينشأ أجمل انسجام، وكل شيء يتغيّر بالاختلاف» (ب ٨). إن العالم يتضمَّن من حيث هو عمل فنيّ، انسجاماً «غير مرئي» أسمى من الانسجام المرئيّ (ب ٥٤).

لقد استخدم أرسطو فيما بعد فكرة هيراقليطس عن الانسجام كوحدة للأضداد، لتفسير الأعمال الفنيّة. وإذ أكدّ أرسطو أن انسجام (وحدة) المتعارضات هو استجابة للمبدأ الكونيّ للطبيعة، وأنّه في أساس كل الفنون، كان بذلك يرجع إلى هيراقليطس ليقول: «إن الطبيعة أيضاً تميل نحو التعارضات فتخلق الانسجام منها وليس من الأشياء المتشابهة. فهي قد جمعت في الواقع بين الجنس المذكّر والجنس المؤنث وليس بين كل جنس وشبيهة، وأقامت بذلك أوّل علاقة اجتماعية من خلال اتحّاد الأضداد. وبالطبع يقلّد الفن الطبيعة فيتصرّف بالشكل نفسه: ففي الرسم ترسم لوحات تعبِّر عن الأصل عبر مزج الأبيض والأسود والأصفر والأحمر. وفي الموسيقى يتمّ الحصول على الانسجام بأن تَخرج في الكورس الأصوات العالية والمنخفضة، والممدودة والقصيرة. وفي قواعد اللغة يخلق مزج الأحرف الصوتية والصحيحة فنّ الكتابة». لقد عبَّر هيراقليطس الغامض عن هذه

الفكرة بقوله: «إنها اتحادات،: التام والناقص، المتفق والمختلف، التوافق والتنافر في الأصوات، أي واحد من كل الأشياء وكل الأشياء من أحدها». (ب ١٠).

إن الطبيعة ليست مجالاً غريباً عن الفن. على العكس، فالفنان يبدع «مقلّداً الطبيعة». والعالم الذي هو عمل فنيّ خاص، لا يوجد خارج أجزائه، خارج العناصر التي تكوّنه والعمليّات الجارية فيه. ولهذا يلازم الجمال كل شيء بدرجة تختلف عما هو في الكون الواحد والمنسجم. ففي كل شيء يحيا «هناك شيء من الجمال والطبيعة» (أ ٩). أمّا الإنسان فهو أكثر جمالاً من أي كائن آخر، ولكنّ جماله نسبيّ أيضاً. فهو صورة بهيّة الجمال بالقياس للقرد، وبشعة بالنسبة للهّ الأسمى من كل شيء «إن أجمل القرود بشع بالقياس للجنس البشريّ» (ب ٨٢). «إن أحكم النّاس يبدو كقردٍ بالمقارنة مع الله في الحكمة والجمال وكل شيءٍ» (ب ٨٣).

العالم هو انسجام كامل. وهو يزول لينبعث كلّ مرّة عبر صراع الأضداد الكامن في الأساس الكوني للأشياء. وقد نتجت ولادة العالم حسب رأي الفيلسوف عن «خمود» النّار الكونيّة، وهو يربطها بذلك بالحاجة، بالنضّوب وبخسارة الطاقة والقوّة. ويرى هيراقليطس أن الاحتراق الشامل، والانعدام الكامل الذي يصيب الكون دوريّاً هو استعادة النار «لسيطرتها» على كل شيء. «إنّه (هيراقليطس) يدعوها (النار) حاجةً واكتفاءً، والحاجة

بالنسبة إليه انتظام، والاحتراق اكتفاء » (ب ٦٥) . والعالم بالنسبة لمفكر أفيزيا عملية إيقاعيّة تنطوي على اشتعال وخمود النار الدائمة الحياة. والحريق الكونيّ الذي يشمل كلّ شيء دوريّاً هو عظيم ومأساويّ في الوقت نفسه فهو يلتهم كل شيء: النبيل والحقير، الجميل والبشع، الحقيقي والكاذب. وبعد الكارثة الكونيّة تنبعث الحياة المنطفئة مجدَّداً باعتدال.

هكذا ظهرت صورة حياة الكون ومأساته أمام عيني هيراقليطس. والحياة البشريّة، كجزء من كلّ، تتضمَّن عنصراً مأساويّاً شأنها شأن الجمال وعظمة الكون. أيّ تعاسة، أيّ حزن، أيُّ معنى كونيّ وأخلاقي في مقطوعة الفيلسوف التالية: « إذا وُلد النّاس، فهم يريدون العيش وتلقيّ الموت، أو بالأحرى أن يرتاحوا، ويتركوا أطفالاً سيتلقّون الموت » (ب ٢٠).

ولكن العنصر المأساويّ في الكون وفي الحياة نفسها لا يجعل هيراقليطس مُستسلماً مستكيناً حيال النظام الخارجي للأشياء. على العكس، فحتميّة « كلّ شيء يجري »، ومأساة الحياة والموت، والصراع بين ميل الإنسان لتأكيد ذاته ووعيه لحتمية نهايته، كل هذا يدفعه للمزيد من الصراع ومن تحقيق مآثر. ويميّز الفيلسوف بين الموت « المجيد » والموت العادي، وينحني أمام ذكر الذين ماتوا في ساحة المعركة (ب ٢٥ ـ ٢٤). كل شيء يولد ويزول في الصراع. والانسجام الرائع المتجدّد باستمرار في الدفعات

الإيقاعيّة للكون هو أيضاً معركة خالدة. عمليّة النّشوء والزّوال، والحياة والموت، حركة نحو الأعلى ونحو الأسفل. هذه هي جدليّة الصيرورة الأزليّة التي عبَّر عنها غوته:

في محيط الحياة،

وفي عاصفة الفعل،

أصعد وأهبط....

أجيء وأذهب....،

ولادةٌ وقبر ....

بحر أزليّ....

سلسلة متغيرة....

حياة صاخبة أعزل ومنها، بمهنة الزمن الداوي، الأنسجة الخالدة.... ثياب الله الحيَّة.

إنّ اللوحة الأزليّة لجريان كلّ الأشياء المطبوعة بصراع الأضداد الأبديّ، بالولادة والموت المتعاقبين باستمرار، بإيقاع الكون الحيّ، كانت لوحة مأساويّة في فكر هيراقليطس، ولكن حزنه في هذا الإطار، شأنُه شأن الهلّينيين بشكلٍ عام، لم يكن سوداويّاً. وبالإجمال كان الفيلسوف (الباكي) ينظر بدهشةٍ للجمال العظيم في الكون والشديد القرب من الإنسان لأنّه جزء

منه. فهيراقليطس لم يفكّر أبداً بالعالم الآخر، بحياة ما بعد القبر، «بالسعادة في السّماوات». أمّا الحُزن الواضح الذي عاناهُ حيال العامل المأساويّ في الكون فقد كان مرتبطاً برؤيته الأخلاقية ـ الفنيّة للعالم كانسجامٍ كاملٍ.

هذا الانسجام لم يكن جامداً بالنسبة له، ولم يكن مجرد علاقةٍ كميَّة كما هو عند الفيثاغوريّين. فالانسجام الجمالي عند هيراقليطس ديناميكيّ، وهو نابع من وحدة الأضداد المتصارعة «وفاق واختلاف، أصوات عالية ومنخفضة، إلخ».... هذه الأضداد التي يظنّ «كثير» من الناس أنّها تنفي بعضها بعضاً بشكل مطلق، تشكّل في الواقع وحدة، كلاً متناسقاً، إنّها «الانسجام الخفيّ».

الفصل الخامس

الأهمية التاريخية لفلسفة هيراقليطس

١ ـ الهيراقليطيون

لم يكن لهيراقليطس اتباع أيام حياته. فالمدرسة الهيراقليطية تأسست بعد وفاته. والمعلومات التي نملكها عنها قد وصلت إلينا خاصة عبر مؤلفات أفلاطون خصمه الذي عرض أفكار الهيراقليطية بطريقة كاريكاتورية. فإذا شئنا الحكم على هذه الأفكار من خلال أفلاطون أو أرسطو سيتولد لدينا انطباع أن تلاميذ هيراقليطس لم يفهموا أفكار معلمهم كما يجب، موصلين «كل شيء يجري» في نتائجه إلى حيث يصبح الصواب خطأً.

ويعتبر أفلاطون وأرسطو، أن كراتيل (استاذ أفلاطون لفترة من الزمن) هو هيراقليطي نموذجي. فقد أخذ استنتاجات متطرفة

من فكـرة الأفيـزي عـن الجريـان والتغيّـر الدائمين. وإذا كـان هيراقليطس يقول إنه لا يمكن الدخول مرتين في النهر نفسه، فإن كراتيل قد ذهب إلى أبعد من ذلك معلناً «أنه لا يمكن القول حتى بإمكانية النزول إليه مرة واحدة»[1]. أي أنه لا يمكن الدخول ولو مرة واحدة في النهر نفسه. ومن جهة أخرى يعتبر كراتيل أنه لا يمكن الإدلاء بشيء محدد ودقيق حول الأشياء لأنها في تغيـر دائم.

ويقول أرسطو إن كراتيل الأمين لهذه الفكرة، وصل في النهاية إلى الاعتقاد أنه يجب ألاّ ينبس المرء ببنت شفة وذلك على ما يبدو لكي يفهم الآخرون أن ما يسأل عنه قد تغير[2].

ويمكن دون صعوبة أن نفهم من خلال ذلك أن كراتيل جعل فكر هيراقليطس عبثياً. فالشيء الرئيسي بالنسبة إليه على ما يبدو هو المبدأ وليس النتائج المترتبة عليه. فهو كان يظن أنه إذا كـان صحيحاً أن «كل شيء يجري»، فإن النتيجة ستبقى صحيحة حتى ولو قالت بعـدم إمكـان قـول شيء أكيـد عـن الأشيـاء المتغيرة والمتحركة على الدوام. وهكذا وصل كراتيل من فكرة أن «كل شيء يجري»، إلى موضوعة استحالة إصدار أحكام على الأشياء، أي إلى إنكار معرفة المواضيع والظواهـر. وخطؤه هنـا يكمـن

(١) و(٢) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الكتاب الرابع، الفصل الخامس، ص ٥٩ ـ ٦٠.

بالتحديد في تجاهل السكون النسبي، ودوام وثبات الأشياء والعمليات.

إن الحركة والتغيُّر لا يلغيان السكون النسبي إطلاقاً. فالسكون النسبي والدوام يجعلان من الممكن تعريف الأشياء ويسمحان بإطلاق أحكام محددة عنها وعن علاقاتها وصفاتها. وإذا لم تكن تعريفاتنا تعكس إلى هذا الحد أو ذاك صفات الأشياء وعلاقاتها، فإن الفكر عموماً يصبح مستحيلاً كما يستحيل أيضاً كل تبادل للأفكار بين الناس وكل تفاهم فيما بينهم.

وقد قام أبي كارما المعاصر لهيراقليطس بتسخيف فكرة التغيُّر الدائم عندما طبقها على الشؤون اليومية. ففي إحدى مسرحياته الكوميدية يؤكد تلميذ لهيراقليطس أن الإنسان لا يكون أبداً مساوياً لنفسه، بل هو يكون شخصاً آخر كل يوم. وهو يفكر كالتالي، إذا أضفنا أو طرحنا شيئاً من كمية معينة، فهي لن تبقى كما هي، وبناءً عليه بمجرَّد أن يتغير الناس في كل لحظة، فإن جسمهم يكبر أو يصغر ولا يبقون كما كانوا، ومن هنا الاستنتاج القائل «... أنت وأنا كنا بالأمس غير ما نحن اليوم، وسنكون غداً مختلفين أيضاً ولن نكون مساويين لأنفسنا إطلاقاً بسبب القانون المذكور»[٣]. وقد حاول أحد أشخاص المسرحية

(٣) أ. ماكوفلسكي، المرجع السابق، ص ١٩٢.

الكوميدية استغلال هذه الفكرة في الممارسة، وكان يتوجَّب عليه دين لأحد جيرانه، فرفض دفع دينه بحجة أن الدين قد تغير في تلك الفترة، وبالتالي ليس عليه أن يدفع المبلغ نفسه الذي استدانه. غضب الدائن فضرب المدين. فقاضاه الأخير. وأمام القضاة أعلن الدائن بدوره أنه تغير وبالتالي فهو ليس الشخص نفسه الذي قام بضرب الرجل.

لقد تم الحصول على التأثير الكوميدي هنا بواسطة المبالغة بالطبع. ففي الواقع لا يهزأ المؤلف هنا بمذهب هيراقليطس وفكرته عن اللوغس كنظام ثوري ثابت، بل هو يهزأ بأفكار كراتيل. وقد انتقد أبي كارما في مسرحيته بتقديمه الاستنتاجات الوحيدة الجانب التي قام بها بعض تلامذة هيراقليطس من بعده.

وكما قال أرسطو كان الهيراقليطيون يجهلون الفرق بين التحوّلات الكمية والتحولات النوعية.

لقد كان هيراقليطس أول من قال بقانون وحدة وصراع الأضداد، هذا القانون الذي استُخدم فيما بعد في الطب بطريقة لا يمكن وصفها بأنها صحيحة تماماً حتى من قبل طبيب يوناني قديم وتلميذ للفيلسوف. إننا لا نعرف اسمه لكن وصلنا كتابه: عن الغذاء (هذه الكلمة لم تكن تعني النظام الغذائي فقط في العصور القديمة، بل كانت تعني أيضاً العلاج الطبي بشكل عام).

ومؤلف هذا الكتاب يجعل علم الطب يستند إلى مبادىء مجرَّدة ومذاهب فلسفية (وخاصة مـذهـب هيراقليطس) عـن «المبـدأ الأول» للأشياء.

لقد اعتبر المرض والحالة الصحية كظاهـرتين مـوجـدتين في الإنسان لقانون الانسجام العام (وحدة) الأضداد. وقد صاغ هذا القانون في مؤلفه على طريقة الأفيزي: «كل شيء متشابه ومختلف، كل شيء مفيد وضار، صاخب وصامت، عاقـل وغير عاقل، ومظهر كل شيء متوافق ومتناقض». ويقول مؤلف كتاب **La Diéte** مكرراً ما قاله هيراقليطس حرفياً: «البداية والنهاية متماثلتان». ويقول حول الوحدة المتناقضة لكثرة الظواهر «الطبيعة إنتاج واحدة وليست واحدة»[٤]. يقول المؤلف المجهول عن الزمن مقلداً هيراقليطس «إنه موجود وغير موجود» إنه يأتي ويذهب في طريق متناقض، وكل «غد» كان «أمساً» وكل «أمس» كان «غداً»[٥]. وعلى ضوء أمثلة كثيرة مأخوذة من مجالات متنوعة، يثبت تلميذ هيراقليطس هذا القانون العام الذي تخضع له كل الظواهر وكل الأشياء بما فيها الصحة والمرض.

فقد اعتبر هذا الطبيب الهيراقليطي أن الصحة هي نوع من

---

(٤) أ. ماكوفلسكي، المصدر السابق، ص (١٧٤).

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

وحدة الأضداد ، نوع من العلاقة بين العمل والتمارين الجسدية التي يقوم بها الفرد وبين غذائه ، بين ما يستهلكه وما يلقيه . كما قارن بين العملية الحياتية الطبيعية وبين عمل شخصين ينشران شيئاً فكل منهما يدفع المنشار باتجاه معاكس « ولكنهما يفعلان الشيء نفسه » . وهناك في الجسم أيضاً « واحدٌ يعطي وآخر يأخذ » وعندما يخرق هذا الانسجام مثلاً إذا أكل المرء كثيراً وعمل قليلاً يصبح المرض قريباً . ورغم أنه يعتبر الانسجام بين العمل المعطى والغذاء المأخوذ ضمانة ، يتوصّل الكاتب إلى استنتاجات لا تخلو من قيمة ما . ولكنه إذ يعطي للقانون العام لتفاعل العناصر المتناقضة (النار والماء) أهمية أكبر من أهمية المبدأ المنهجي العام ، يحاول من جهة أخرى أن يستخرج من العلاقة بين « الماء والنار » استنتاجات تفيد في تفسير مختلف حالات « الروح والجسد » . وإذ يفقد بذلك التمييز وخصوصية الأشياء ، يضع موازاة بين ظواهر لا تقارب في الحقيقة بينها . وفضلاً عن ذلك إذ يقارن بطريقة غريبة بين العالم الصغير (الانسان) وبين العالم الكبير (الكون) ، بين المعدة والبحر ، إلخ ، يصبح مؤلف الكتاب عاجزاً في النهاية عن التمييز بين ما هو حقيقي وبين ما هو خيالي ، بين الطبيعي وبين الوهمي ، هذا إذا علمنا أنه كان شديد الايمان « بفن التنبوء » . وبهذا الشكل تختلط في كتابه الأفكار العديدة بالأحكام المسبقة والأوهام . أما فيما يخص الهيراقليطية فهو لا يستخدمها إلا كصورة تستبعد دراسة الطابع الخاص للظواهر .

٢ ـ جدلية هيراقليطس

وجدلية زينون

كما قلنا سابقاً، وكما تقول إحدى عبارات هيراقليطس، كل شيء يتحرّك ويتحوّل. وقد استخلص تلميذه كراتيل من هذه الموضوعة، استنتاجاً أن الحركة وحدها موجودة، منكراً كل سكون. أما بارمنيدس الإيلي فقد عارض حكيم أفيزيا، معلناً أن لا شيء يتحرك ولا شيء يتغير. وقد وضع زينون الإيلي (٤٩٠ ـ ٤٣٠ق م) وتلميذ بار منيدس موضوعة الثبات الشامل.

وقد كان الهدف الذي وضعه زينون الإيلي نصب عينيه هو إثبات فكرة بارمنيدس عن الطبيعة الواحدة واللامتغيرة، في مواجهة مفهوم الحركة وتعدُّد الأشياء الذي اعتبره خاطئاً وهو لم يصغ مذهباً جديداً، لكن المرء يعترف له ببعض الفضل الخاص. فقد سمي أبا الديالكتيك وفن الجدل القائم على رد فكرة الخصم عبر تحويلها إلى فكرة عبثية. وقد انطلق زينون من موضوعات بارمنيدس الأساسية. وعندما انتقد هذا الأخير هيراقليطس وتلامذته وصمهم أنهم أناس ذوو رؤوس فارغة يرون طريقاً معكوساً في كل شيء، وذلك بمجرّد اعتبارهم أنه إلى جانب « الوجود » يوجد أيضاً « اللاوجود ».

ومفهوم « الوجود » يلغي تماماً حسب رأي بارمنيدس، المفهوم

المعاكس. فالوجود فقط (ما هو موجود) مفهوم، أما اللاوجود (ما هو غير موجود) فليس مفهوماً. إن «الوجود» شيء ما لا يمكن أن ينشأ عن اللاوجود (عن لا شيء). ولأن الوجود لا يمكن أن ينشأ عن لا شيء فهو بالتالي لا يمكن أن يزول أيضاً، أي أن يتحوّل إلى لا شيء إلى لاوجود. وهذا شيء مفهوم تماماً برأي الإيلي لأن «الوجود» وحده موجود، بينما اللاوجود لا يوجد. ولكن إذا كان «الوجود» فقط هو المفهوم، يستتبع ذلك أنه خالد، وأنه يملأ الفضاء اللامتناهي. ليس هناك مكان فارغ بمعنى اللاوجود. إذاً ليس هناك حركة أيضاً بمجرد أن هذه الحركة تفترض مكاناً فارغاً وتستجيب لانتقال الوجود إلى اللاوجود. وليس هناك تحوّلات أيضاً، أنّ هذه الأخيرة تفترض وجود الحركة.

سيكون من الخطأ مع ذلك، القول إن بارمنيدس ينكر الحركة الفعلية، المرئية. فهو يقول فقط إن الحركة مستحيلة التصوّر، أو بكلام آخر إن عقلنا لا يستطيع فهمها وإدراكها.

ويكمن الخطأ الإيلي في أنه ماثل بين الفكرة وموضوعها، فالفكرة والموضوع بالنسبة له شيء واحد. وهو يعلن انطلاقاً من ذلك أن ما هو ممكن التصوّر منطقياً فقط موجود. هل يمكن تصوّر هذه اللاأعلم التي كانت في نظره الوجود المجرد المتّشق، والثابت الذي يدركه بهذا الشكل مضفياً عليه في الوقت نفسه

بعض المؤشرات الفيزيائية واصفاً إياه بالكروي أو الجسدي.

وإذ أعلن أن كل ما لا يستجيب لمتطلبات الفكر المنطقي الشكلي هو أفكار ذاتية، «وآراء»، ومع هذا الفكر (غير المتناقض) فوق الواقع، مما أدَّى به إلى التضحية بتنوع الأشياء المتغيرة والدائمة الحركة في سبيل فكرته عن «الوجود» المجرَّد والثابت. ومن هذا المنظار يقف هيراقليطس على طرفي نقيض تماماً. فكما يعلم القارىء جيداً، لم يتوقف الأفيزي عند معنى المفاهيم التي تلغي بعضها بعضاً («نحن موجودون وغير موجودين»)، لأنه كان يريد التعبير عن الجوهر المتناقض للأشياء. فقد دعا هيراقليطس الناس إلى الإصغاء لصوت الطبيعة وجعل الواقع فوق أشكال الفكر. «فالمنطق» بالنسبة له كان المنطق المتناقض للواقع وليس ما تتطلبه قواعد المنطق العادي.

هنا يُطرح سؤال في هذا الإطار، لم يطرحه هيراقليطس في الحقيقة ولا بارمنيدس، وهو السؤال المتعلِّق بأنواع المنطق: هل هنا فعلاً منطق واحد، أم أن هناك منطقين؟

الهيراقليطية تجعلنا نستشف منها: منطق الواقع (جدلية الواقع، أو «المنطق الجدلي» كما نقول اليوم)، ومنطق الفكر («المنطق الشكلي»)، أي المنطق بالمعنى الشائع للكلمة. وقد كان هيراقليطس ميالاً لتجاهل الأحكام المصاغة بحسب قواعد المنطق،

ومحباً للتعارضات، والأمثال التي كان يحاول التعبير بواسطتها عن لوغوس كل الأشياء « منطق » الوجود.

أما بارمنيدس فهو لم يعترف إلا بمنطق واحد رغم أنه لم يضع صياغة له: منطق الفكر الذي لا يقبل التناقض عند إطلاق الأحكام. وانطلاقاً من موضوعة الايلي القائلة إن ما هو غير متناقض فقط ممكن التصوُّر « حقيقي »، أنكر زينون واقعية الحركة وتعدُّد الأشياء اعتماداً على التأكيد القائل إنّ تحليل مفهومي « حركة » و « تعدد » يفضح برأيه، الطابع المتناقض لمحتواهما، وبالتالي « خطأ » هذين المفهومين.

ولنأت الآن لمناقشة تحليل زينون للجوهر المتناقض للحركة، وصعوباته. إحدى هذه الصعوبات هي برهان آخيل والسلحفاة، حيث يضع زينون معارضة حاذقة بين آخيل السريع والسلحفاة البطيئة لإيجاد التعارض.

يقول زينون، إنه مهما بلغت سرعة عدو آخيل، فهو لن يلحق أبداً بالسلحفاة. وللنظر قليلاً كيف يفكِّر زينون في هذه الحالة. لنفترض أن آخيل كان في البداية على مسافة مئة متر من السلحفاة ولنفترض أيضاً أنه يتقدم بسرعة تفوق سرعتها بعشرة أضعاف. وكي يلحق بالسلحفاة يجب عليه أن يقطع مسافة المئة متر، ولكن في غضون هذا الوقت تكون السلحفاة قد تقدمت عشرة أمتار.

ولكي يلحق آخيل بها يجب أن يقطع هذه العشرة أمتار الإضافية. وفي غضون الوقت الذي سيستغرقه اجتياز هذه المسافة تكون السلحفاة قد تقدّمت متراً، وهكذا إلى ما لا نهاية، ستبقى بين آخيل والسلحفاة مسافة مهما كانت قصيرة فهي ستدل دائماً على أنه لن يلحق بها أبداً.

هناك صعوبة أخرى عند زينون وهي برهان السهم الطائر. فهذا السهم يطير في الفضاء محتلاً كل لحظة مساحة مساوية لعدد نقاط طوله. أي أنه في لحظة واحدة يكون واقفاً. وهذا ينطبق بالتالي على اللحظة القادمة، ولكن هنا ينطرح سؤال: كيف يمكن للسهم أن يطير إذا كنا نجده كل لحظة في مكانه؟ بما أن الأمر يتعلق هنا، بحسب زينون، بتناقض جلي، فإن الحركة تصبح تناقضاً، وبما هي كذلك غير ممكنة التصوّر ولا الفهم، وبالتالي خيالية.

إن المرء يظن للوهلة الأولى أن زينون أراد بواسطة هذه البراهين العجيبة ضد حقيقة الحركة، أن يبعد الناس عن الحقيقة أو أنه حاول فقط إحداث تأثير ما. ولكن هذا فقط للوهلة الأولى. فبمعزل عن الأهداف التي سعى وراءها، اكتشف زينون بواسطة هذا التفكير واقعاً بالغ الأهمية، وكشف عن عدم التوافق إلى درجة ما بين أشكال تفكيرنا، الشكلية من حيث طابعها (مثل القواعد اللغوية) وبين الواقع الملموس.

في حين أن أشكال تفكيرنا تتطلب ألاّ تكون أحكامنا متناقضة، الواقع الموضوعي متناقض، فهو تعبير عن وحدة المتعارضات المتصارعة (حياة وموت، حركة وسكون... إلخ). إنّ عدم التوافق هذا هو سبب الجدال القديم بين المنطق الشكلي والمنطق الجدلي. هذا الجدال مرتبط بألغاز زينون (مسألة انعكاس الحركة في المفاهيم) الذي تجدد السنوات الأخيرة[٦].

وقد كان زينون يعتبر، مثل هيراقليطس، أن حركة الأشياء وتعددها يتضمنان تناقضات. ولكن هيراقليطس كان يرى في ذلك أساس الوجود الحقيقي لكل شيء، بينما كان زينون ينكر حقيقة الحركة وتعدُّد الأشياء بواسطة هذه التناقضات. وقد كان بارمنيدس وزينون يهدفان عبر وضعها لهذه الانتقادات ضد تنوع الأشياء، ليس إلى إثبات «لا واقعية الحركة» بقدر ما أرادا التأكيد أن ليس هناك مصدر للمعرفة الحقيقية غير الفكر المجرَّد (المنطقي، لا غيين بذلك ما تقدمه أعضاء الحواس).

لقد كانت الجدلية القديمة ترى أن الحقيقة تنشأ عن الجدال، عن تصارع الأفكار. فمن خلال صراع الآراء تطورت المعرفة العلمية والفكر الفلسفي.

وقد لعب ديالكتيك زينون، من حيث هو فن الجدال، دوراً

---

(٦) مسائل الفلسفة والعلوم الفلسفية، موسكو، منذ ١٩٥٨.

عظيماً في تطوير الفكر الفلسفي، والفكر الجدلي في اليونان القديمة. ورغم أن هيغل وصف ديالكتيك زينون أنه « سلبي »، فقد كان يضع أحاجي هذا الفيلسوف فوق معضلات كانت. أما نقطة الضعف في مذهب الإيليني فقد كانت فكرتهم عن الكائن المجرد والثابت، وهي فكرة تؤهل بحسب ملاحظة هرزن الصحيحة، « لنومة أهل الكهف ». لكن الإيليين كانوا رغم أخطائهم، عقلانيين حازمين، فهم أول من بدأ بالتمييز بوضوح بين المعرفة وبين « الآراء » البسيطة أو المعتقدات الساذجة، كما ساهموا في تطوير الفكر النقدي المعادي للإيمان الأعمى ولكل دوغمائية. ولم تكن جرأتهم في البحث عن الحقيقة تتوقف عند أي استنتاج ناجم عن مقدمات سلّموا بها، وهذه سمة عامة تميز فلسفة بلاد اليونان.

إن الجدل حول « كل شيء يجري » يستمر حتى أيامنا هذه ويحاول بعض الفلاسفة حالياً اكتشاف شيء ما خارج إطار « كل شيء يجري » الهيراقليطية. وقد كتب برتراند راسل حول هذا الموضوع يقول: « إن نظرية السيل الأبدي التي بشر بها هيراقليطس نظرية حادة... ولكن العلم لا يستطيع رفضها »[7]. وقد يكون علينا أن نضيف أن أحاجي زينون ستبقى بدورها غير محلولة أبداً...

(٧) ب. راسل، المرجع السابق، ص ٤٧.

٣ ـ تأثير هيراقليطس
على الفلسفة اللاحقة

لقد مارس هيراقليطس الأفيزي تأثيراً شديداً على تطور الفكر الفلسفي خلال العصور التي تلت. ويقارن بعض الباحثين (هـ. ديلز مثلاً) من هذه الوجهة بين هيراقليطس وأفلاطون الذي كان تأثيره هائلاً كما نعلم في مجال الفكر الفلسفي والجمالي والاجتماعي والسياسي، في العصر القديم والوسيط والعصر الحديث.

الموازاة التي يقيمها ديلز قاطعة جداً ولا يمكن القبول بها بشكل مطلق، لكن تأثير هيراقليطس كان هائلاً في الحقيقة. وقد يكون بمعنى من المعاني أكبر حتى من تأثير أفلاطون. أليس صحيحاً أن عدة أفكار عند الأول قد تبيَّن أنها أكثر عمقاً مما هي عند الثاني؟ لقد كان الإثنان بالطبع جدليين كبيرين. ولكن هيراقليطس كان بالإجمال مادياً، في حين كان أفلاطون مثالياً. وفي حين أن أفلاطون درس الجدلية الذاتية (جدلية المفاهيم) فقد اكتشف الأفيزي جدلية الواقع، الجدلية الموضوعية. ورغم النتائج الهامة التي حصل عليها أفلاطون في هذا الإطار، فإن جدليته حرفت الفكر من الأرض إلى السماء، من واقعنا إلى العالم السحري عالم المثل «الصافية»، إلى دائرة «حكم المثل». وقد استخدم أي أفلاطون، الفكرة الهيراقليطية «كل شيء يجري» لإدانة الأشياء المادية، وللتقيل من قيمة الحياة الفعلية في نظر الناس واعداً إياهم

« بالسعادة الأبدية » في حياة ما بعد القبر. وقد تبنت المسيحية بعض فرضيات أفلاطون الكاسحة.

لقد كان أفلاطون يصارع الهيراقليطين مباشرة بشخص كراتيل، ويصارع السّوفسطائيين بشخص بروتاغوراس[٨]. وكان يعتبر أن النسبية والنفعية والفردية ضارة لكونها تنحدر مباشرة من مذهب « كل شيء يجري »، ومن مادية ديموقريطس (الذي لا يذكر اسمه في الواقع في أي مكان). ومع هذا فالأمر ليس كذلك تماماً، فالاتجاهات التي يدينها أفلاطون لم تنجم عن مذهبي هيراقليطس وديموقريطس، والذّرة الوحيدة من الحقيقة هنا هي أن هيراقليطس قد مارس تأثيراً شديداً على السوفسطائيين، أو بالأصح استخدم هؤلاء أفكار هيراقليطس وكراتيل لكي يدعموا موضوعتهم القائلة « إن الإنسان هو مقياس كل الأشياء » (بروتاغوراس). وقد ارتبطت السفسطة من حيث هي ذاتية وفردية ونفعية، « بالجدلية السلبية » عند الإيليين لأنه إذا كان مذهب السوفسطائي بروتاغوراس تعبيراً عن استنتاجات متطرفة من مقدمات الهيراقليطية، فإن مذهب السوفسطائي الآخر غورغياس، يصل بمقدمات المدرسة الإيلية إلى غاية التطرف.

في الواقع، استنتج بروتاغوراس، بعد كراتيل، من موضوعة

(٨) كان السوفسطائيون يسمون أولاً « أساتذة الحكمة »، ولم يكن لكلمة سوفسطائي المعنى الساخر الذي اكتسبته فيما بعد.

« كل شيء يجري »، أنه لا يمكن قول شيء محدد وصحيح عن الأشياء الدائرة في دوّامة « كل شيء يجري ». وهذا برأيه راجع إلى أن الأشياء إذا لم تكن مماثلة لذاتها ولو للحظة، فإن ما يُقال عنها لا يعبِّر عن الواقع. وبهذا الشكل تكون معارفنا عن الأشياء نسبية (ذاتية)، واصطلاحية، ولا تكون معارفنا سوى « آراء »، وكل رأي سيكون صحيحاً وكاذباً في الوقت نفسه، وفي نهاية الأمر يحدد ما هو صحيح على أنه ما هو مفيد. وكما نرى، فالبراغماتية المعاصرة ليست حديثة تماماً.

لكن إذا كانت الحقيقة والكذب غير موجودين، وإذا لم يكن لدينا سوى « آراء » ينتج عن ذلك « أن الأشياء هي بالنسبة لي كما تبدو لي، وبالنسبة لك كما تبدو لك... »[٩] ومن هنا مبدأ: « الانسان هو مقياس كل الأشياء »[١٠]. وهذا يعادل القول إن عالم الأشياء ليس كما يعكسه عقلنا، وهو غير موجود كما هو بذاته، بل كما ترينا إياه حواسنا، وإن معرفتنا للعالم لا تتجاوز حدود إحساساتنا، وإن الفكر أو المعرفة هي إحساسات مماثلة للفكر ومحدودة به. والاستنتاج: إن المعرفة الموضوعية للعالم مستحيلة.

لقد توصّل غورغياس إلى الاستدلال نفسه انطلاقاً من

---

(٩) أفلاطون، تيتاتوس، ١٥١ ب.
(١٠) أفلاطون، تيتاتوس، ١٥٢ أ.

مقدمات الإيليين. فإذا كان الوجود في الفكر فقط ولا يحتوي شيئاً في ذاته، فهذا يعني أنه تجريد محض، لا وجود. وإذا كان بارمنيدس يقول إنه لا يمكن قول شيء عن اللاوجود، فهو يساوي صفراً. وبذلك يصبح تفسير السوفسطائيين لهيراقليطس كامناً في إحلال الإنسان محل الطبيعة الموضوعية (الكون واللوغوس)، من حيث هو مقياس لكل شيء. والإنسان عند هيراقليطس يجب أن يتصرف «بحسب الطبيعة ومصغياً لصوتها» للتوصل إلى الحقيقة وقول أشياء صحيحة. أما عند بروتاغوراس فعلى العكس، حيث على الطبيعة هذه المرة أن «تصغي» للإنسان وأن تتصرف كما يريد لأنه هو «مقياس كلّ الأشياء». إن أحداً لا يفكر بالطبع، في إنكار أن على الإنسان أن يجبر ظواهر الطبيعة والحياة على خدمته. ولكن المسألة هنا هي معرفة هل بإمكان الإنسان أن يغير العمليات الطبيعية بحسب رغبته، أي بحسب مبدأ «إن ما يبدو لي هو بالفعل كذلك»، أي بإنكار المعارف الموضوعية والحقيقة الموضوعية وانعكاس صفات الأشياء وعلاقاتها في وعي الإنسان بشكل نسبي الأمانة. ليس هناك أي داعٍ للقول إن الإنسان يخضع قوى الطبيعة لإرادته فقط بمقدار معارفه الموضوعية وليس وفق أفكاره الذاتية عن منفعة الأشياء. ومن الأصح القول «النافع هو ما هو حقيقي» من القول بالعكس، «الحقيقي هو ما هو نافع». لقد اتبع هيراقليطس الصيغة الأولى، واتبع بروتاغوراس والكثير من السوفسطائيين الآخرين الصيغة الثانية.

لقد قاوم سقراط وأفلاطون السوفسطائيين، وقد توصل الأول إلى القول إن المقياس الموضوعي لكل شيء موجود في الإنسان ذاته، ورفع حكمة عرافة دلفوس: « إعرف نفسك » إلى مرتبة المبدأ، فيما طوّر الثاني أفكار سقراط فأعلن في كتاب القوانين « ... الله هو المقياس الحقيقي لكلّ الأشياء ».

ويمكن للمرء أن يرى تأثير هيراقليطس على سقراط من خلال الأجزاء التي تؤكد في مذهب الأول على معرفة النفس كإحدى وسائل المعرفة (ب ١١٦)، وأن « مزاج الإنسان هو عبقريته » (ب ١١٩).

لقد استخدم أفلاطون أيضاً مذهب هيراقليطس وخصومه في الفلسفة الإيليين، لدعم مثاليته الموضوعية. لقد حوّل أفلاطون مذهب الوجود الواحد عند اتباع المدرسة الإيلية فأصبح حكم « الجواهر المثالية »، الكون الأزلي والحقيقي، في حين اعتبر عالم الأشياء المتحركة عند هيراقليطس عالم كل ما هو زائل، ووهمي، وعابر. إن العالم المثالي (مملكة المثل) عند أفلاطون ينعكس في العالم المادي حيث « كل شيء يجري » كما تنعكس الشمس في سيل مياه عكرة.

لقد كان لهيراقليطس تأثير ملحوظ على أرسطو قمة الفلسفة اليونانية القديمة في العصر الكلاسيكي. فجدلية أرسطو، وأفكاره عن التطور مرتبطة بشكل وثيق بجدلية الأفيزي. ولكنّنا لم نتعرض

لهذه المسألة، لأنها تتعدى إطار عملنا الحالي. كما تأثر الرواقيون هم أيضاً (في العصر الكلاسيكي) بهيراقليطس، إذ استخدموا نظريته عن النار الحية دائماً واللوغوس والكون المتحرك. ويعتبر بعض الكتاب (كالإنكليزي كيرك مثلاً) أن فكرة الكوارث الكونية الدولية، تعود للرواقيين وليس لهيراقليطس، علماً أنهم أنفسهم يعتبرون الرواقية تطويراً للأفكار الأساسية عند مفكر أفيزيا.

ويحاول أنصار المسيحية الذين يدرسون الكتّاب القدماء ومن بينهم هيراقليطس أن يصوروهم «كروّاد» لمذهب المسيح. وهذا صحيح جزئياً فيما يتعلّق بأفلاطون، لكنه خطأ فيما يتعلّق بهيراقليطس والكثيرين غيره من مفكّري العصر القديم. ففي القرن الثالث والقرن الرابع كان الأفلاطونيون الجدد لا يزالون يفسرون الهيراقليطية بشكل صوفي وديني.

وقد أعار مفكرون وفلاسفة من العصور الحديثة أهمية كبرى لهيراقليطس، ومن بينهم ليبنتس وغوتيه وهيغل ومؤرخو فلسفة شهيرون أمثال ڤيلر وغومبرس وتروبتسكوي وتايتري وكثيرون غيرهم.

كما ترى أبحاث مختلفة أن مصدر مفاهيم العالم عند سبينوزا وغوتيه وهيغل ومفكرين آخرين حديثين ومعاصرين مأخوذة من مذهب هيراقليطس الأفيزي.

ومنذ بداية هذا القرن حتى أيامنا هذه، لا تزال الهيراقليطية موضوع العديد من الأبحاث الخاصة والمؤلفات المكرَّسة لها في مختلف اللغات.

٤ ـ كلاسيكيات الماركسية اللينينية عن هيراقليطس

كل الناس يعلمون التقدير العميق الذي أبرزته كلاسيكيات الماركسية اللينينية لحضارة اليونان، والدور الهائل الذي لعبته في تطور الثقافة الأوروبية والعالمية. وقد أولى كارل ماركس وفريدريك إنجلس وفلاديمير لينين اهتماماً كبيراً لدراسة التراث الثقافي الذي وصل إلينا من العصر القديم، والتراث الفلسفي بشكل خاص. وفي هذا الإطار يكفي القول إن أطروحة الدكتوراه التي قدمها كارل ماركس الشاب سنة ١٨٤٠ كانت كما يدل عنوانها حول موضوع، «الفرق بين فلسفة الطبيعة عند ديموقريطس وأبيقور». ويُظهر هذا الموضوع، والطريقة التي عالجه بها ماركس، اهتمام ماركس الشاب بالثقافة القديمة، وكون هذا الاهتمام لم يكن عفوياً أو عابراً. فمسألة موقف مؤسس الشيوعية العلمية حيال العصر القديم مسألة واسعة وبالغة الأهمية، وتستوجب دراسات خاصة. لقد استخدم كارل ماركس الأفكار الواردة في أطروحته للدكتوراه لكي ينتقد نظريات شتارنر عن المفكرين القدماء، وذلك في كتابه الإيديولوجية الألمانية. كما

انعكست الآراء التي وضعها عن الفلسفة القديمة في أطروحته، في ملاحظاته على كتاب فردينان لا سال المكَّرس لهيراقليطس. ورغم أنه وافقه على تركيز اهتمامه على جدلية هيراقليطس، فقد انتقده لأنه حوّل الأفيزي إلى فيلسوف مثالي بروحية هيغلية، ويقول ماركس ممتدحاً ثقافة اليونان: « سيبقى اليونانيون أساتذتنا إلى الأبد »[11]، والفلسفة الحديثة تتابع « العمل انطلاقاً من هيراقليطس وأرسطو »[12]،

كما نعلم إشارات انجلس للأسباب التي تدعونا إلى العودة باستمرار للفلسفة اليونانية حيث « نشأت براعم كافة المفاهيم اللاحقة تقريباً، أو هي كانت في طور الولادة »[13].

وكان إنجلس يرى في فلسفة هيراقليطس أحد الأشكال الأولى للمفهوم الجدلي والمادي للعالم. ويعلّق إنجلس على فكرة هيراقليطس عن الجريان والتغيير الدائمين وعلى فكرة وحدة الأضداد، فيقول: « هذه الطريقة البدائية، الساذجة، والصحيحة

---

(١١) ك. ماركس وف. إنجلس، كتابات الشباب، موسكو، ١٩٥٦، ص ٢٠٥ (الطبعة الروسية).

(١٢) ك. ماركس وف. إنجلس، المؤلفات، موسكو، المجلد الأول، ص ١١١ (الطبعة الروسية).

(١٣) ف. إنجلس، ديالكتيك الطبيعة، المنشورات الاجتماعية، باريس، ١٩٥٥، ص ٥٢.

من حيث الجوهر، في تصوُّر العالم هي طريقة الفلاسفة اليونانيين القدامى، وقد كان هيراقليطس أول من صاغها بشكل صحيح... ولكن هذه الطريقة في الرؤية، مهما كانت صحة فهمها للطابع العام للوحة المكونة من مجمل الظواهر، فهي لا تكفي مع ذلك لشرح التفاصيل التي تتكون منها هذه اللوحة. وما دمنا عاجزين عن شرحها، فلن تتوفر لدينا فكرة واضحة عن اللوحة الاجمالية »[١٤].

وإذ اعتبر ماركس وإنجلس أن جدلية هيراقليطس صحيحة، أشارا إلى دورها الكبير في تطوُّر الفكر النظري. وفي الوقت نفسه كشف مؤسسا الشيوعية العلمية عن ضيق الأفق التاريخي للجدلية الهيراقليطية، وعن طابعها الأولي والعفوي.

ويعلّق لينين اهتماماً كبيراً في كتابه الدفاتر الفلسفية على فلسفة اليونانيين القدامى، وعلى فلسفة هيراقليطس الأفيزي بشكل خاص. وكتاب الدفاتر الفلسفية للينين الذي كتب القسم الرئيسي منه إبّان الحرب العالمية الأولى، يتألّف من خلاصات ومقاطع من أعمال ومقالات فلسفية مختلفة، ومن ملاحظات حول هذه الأعمال،

وإذا علمنا أن اهتمام الدفاتر الفلسفية يتركز على الجدلية

---

(١٤) ف. إنجلس، أنتي دوهرنك، المنشورات الاجتماعية، باريس، ص ٥٢.

المادية، وعلى قوانينها ومقولاتها الأساسية، وتاريخ نشوئها وتطوّرها، نفهم بسهولة اهتمام لينين بمذهب هيراقليطس وغيره من الفلاسفة اليونانيين. وقد استخدم لينين دراسة الأفكار الجدلية عند الكتاب اليونانيين القدامى، والمفاهيم الجدلية عند فلاسفة العصر الحديث، وجدلية هيغل المثالية بشكل خاص، كمواد أولية ضرورية للتطوير الذي أجراه على الجدلية المادية الماركسية.

وكان لينين يعتبر هيراقليطس «أحد مؤسسي الديالكتيك»[(١٥)] وفي تلخيصه لكتاب هيغل «دروس في تاريخ الفلسفة»، يلفت لينين الانتباه إلى اعتراف الفيلسوف أي هيغل بالتأثير الكبير الذي مارسه عليه هيراقليطس. وبالطبع لا يمكن نسيان أن هيغل فسّر الجدلية الكوسمولوجية عند هيراقليطس على طريقته، أي بروحية جدلية الموضوعية المثالية، ولكنه ضمّن جدليته بعض الموضوعات الهامة من جدلية هيراقليطس، بعد أن حولها.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أيضاً أن جدلية هيغل التي عدّلها ماركس وإنجلس على قاعدة مادية، واستخدماها بشكل نقدي، تشكّل أحد مصادر الجدلية الماركسية، فإننا لا نبالغ كثيراً بالقول إن الجدلية الماركسية المادية كانت إلى حدٍ ما، تأليفاً بين جدلية

(١٥) ف. لينين، المؤلفات، باريس- موسكو، المجلد ٣٨، ص ٣٣١.

هيراقليطس وجدلية هيغل، وإنها استوعبت أفضل ما في الأفكار الجدلية عند هذين المفكرين. وعلى كل حال، تجدر الإشارة إلى أن لينين كان يعتبر المقطع (ب ٣٠) عند هيراقليطس «عرضاً ممتازاً لمبادىء المادية الجدلية»[١٦].

ويشير لينين في الملخص المذكور لكتاب «دروس في تاريخ الفلسفة» لهيغل بالدرجة الأولى للطابع الموضوعي لجدلية هيراقليطس، وإلى إحدى العبارات الأساسية في جدليته، فكرة وحدة وصراع الأضداد. ويستشهد لينين في هذا الإطار بالمقطع التالي من مؤلف هيغل المذكور: «يقول هيراقليطس كل شيء صيرورة، وهذه الصيرورة هي المبدأ»[١٧]. وقد قدّر لينين عالياً تصور هيراقليطس للطبيعة على أنها صيرورة، فنقل أقوال هيغل عندما أكدّ أن «هيراقليطس... هو أول من صاغ طبيعة اللانهائي، وأول من فهم الطبيعة على أنها لا نهائية في ذاتها، أي أنه فهم جوهرها كصيرورة...»[١٨].

ويولي لينين، في كتابه «الدفاتر الفلسفية» اهتماماً كبيراً بجدلية هيراقليطس من ناحية علاقتها بكتاب ف. لاسال المذكور. فانطلاقاً من نقد ماركس لهذا الكلام، طوّر لينين هذا النقد من

---

(١٦) ف. لينين، المؤلفات، باريس - موسكو، المجلد ٣٨، ص ٢٣٤.
(١٧) المرجع السابق، ص ٢٤٦.
(١٨) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

مختلف جوانبه واضعاً سلسلة من الأفكار الهامة حول هيراقليطس الأفيزي.

لقد فسّر لاسال في كتابه الواقع في مجلدين، والذي كرسه لهيراقليطس، بعد تفسير هيغل، جدلية هيراقليطس وفكرته « كل شيء يجري » بمعنى « الصيرورة »، وهي كلمة تعني في جدلية هيغل الانتقال من « الوجود المحض » إلى « اللاوجود المحض »، أو بالمعنى نفسه الانتقال من المفهوم « الصافي » « للوجود » إلى المفهوم « الصافي » «للاّوجود ». ويبيّن لينين كيف قام لاسال بتحويل هيراقليطس الجدلي العفوي والمادي إلى مثالي على الطريقة الهيغيلية. يقول لينين في هذا الخصوص: « إن لاسال لم يعتمد الاعتدال أبداً في هذا الكتاب: فهو يغرق هيراقليطس حرفياً في هيغل. وهذا مؤسف. فهيراقليطس كان يمكن أن يكون كليّ الفائدة مع الاعتدال كأحد مؤسسي الجدلية »[19].

بعد « الترجمة الحرة » التي قام بها لاسال لكلمة « كل شيء يجري » لهيراقليطس، أخرج نار الفيلسوف الحية دائماً من النص اليوناني جاعلاً إياها « صيرورة » بالمعنى الذي تتخذه هذه الكلمة في فم هيغل. وهذا ما جعل لينين يقول: « في الصفحة ٥٦ من المجلد الثاني يستشهد لاسال بكليمانت الاسكندري عن

(١٩) ف. لينين، المؤلفات، باريس - موسكو، المجلد ٣٨، ص ٣٣١.

هيراقليطس، والذي يقول بحسب الترجمة الحرفية: «إن العالم كوحدة لكل شيء، لم يخلقه أي إله، ولا أي إنسان، بل هو كان وسيبقى ناراً حية دائمة، أو ناراً حية أزلية تشتعل وتنطفيء بحسب القوانين»... وهذا عرض جيد لمبادىء المادية الجدلية. ولكن يعطي لاسال في الصفحة ٥٨ هذه «الترجمة الحرة» لهذه المقطوعة: «إن العالم كان، وهو الآن، وسيبقى صيرورة أزلية سارية باستمرار، ولكن بالتناوب بين الوجود واللاوجود (الذي يجري) وبين اللاوجود والوجود (الذي يجري)».

ويتابع لينين تعليقه على مثل هذا التصحيح لهيراقليطس ويقول: «نموذج رائع عن الطريقة التي (يصحح) لاسال بها هيراقليطس بالمعنى الهيغيلي، فيبدد حياة وطراوة وسذاجة وكلية هيراقليطس التاريخية عبر مجاملات تقدم لهيغل (ولكي يجامل هذه التفسيرات، يعيد لاسال نسخ هيغل في عشرات من الصفحات)»[٢٠].

ويبيّن لينين كيف أن لاسال قد توصل في محاولته لتحديث هيراقليطس إلى مفهوم معادٍ للتاريخ سواءً حيال مفكر أفيزيا أي حيال روحية الفلسفة اليونانية ذاتها. ويستنتج لينين قائلاً: «ينشأ انطباع عند المرء أن لاسال المثالي قد ترك مادية هيراقليطس أو

(٢٠) ف. لينين، المؤلفات، باريس ـ موسكو، المجلد ٣٨، ص ٣٣٤.

الاتجاهات المادية عنده، في الظل، ومال إلى جهة هيغل »[٢١].

وقد أعطى لاسال هيراقليطس المفهوم المثالي « هوية » الأضداد (وجود ولا وجود، حياة وموت). وهذا المفهوم يتلخّص في أن الأضداد الفعلية، التي حرمت أولاً من مضمونها الملموس، تتحوّل فيما بعد إلى تعارضات مثالية لتتماثل في سماء المفاهيم الصافية في مجرى « الصيرورة ». صحيح طبعاً أن كل شيء يمر في عملية التطور (الصيرورة) إلى نقيضه (ما يظهر ويزول، ما يعيش ويموت). ولكن هذا لا يسمح أبداً بالقول إنه ليس هناك أي فرق بين المتعارضات (حياة وموت خير وشر) وإنّ المتعارضات ملازمة للظاهرة بالدرجة نفسها، في لحظة معينة ومن ناحية معينة. هناك شيء يجب قوله وهو أن كل ظاهرة متناقضة بمعنى أنها تتضمن عناصر ستجعلها تزول عاجلاً أم آجلاً (مثلاً برعم الموت موجود في الحياة)، وهناك شيء آخر هو فهم الطابع المتناقض للظواهر بمعنى أنها ستكون نفسها في كل مرة بدرجة على المستوى نفسه كما ستكون نقيضها. ولكن لاسال يفسّر بهذا المعنى الثنائي وبالتحديد كلمة « كل شيء يجري » الهيراقليطية. إن لاسال يستنتج من « كل ظاهرة تنتقل في تطورها إلى نقيضها المطلق الطبيعي، هذا الاستنتاج غير المتوقع « كل شيء هو في الوقت نفسه عينه ونقيضه »[٢٢].

---

(٢١) المرجع السابق، ص ٣٣٧.

(٢٢) ف. لاسال Die Philosophie Heracleitos des Dunklen Von Ephesos, Berlin, 1858, B. 1.572.

وإذ ينسب لاسال هذا الاستنتاج لهيراقليطس يعود بالهيراقليطية إلى مذهب كراتيل محوّلاً مفكر أفيزيا إلى ثنائي. في الواقع، إذا كان كل شيء نقيضه في الوقت نفسه، ينجم عن ذلك أنه لا يمكن قول شيء محدد بشأنه، كما ينتج أيضاً أنه يوجد في كل شيء شيئان ينفي الواحد منهما الآخر بشكل مطلق. هذا التفسير الخاطىء للكلمة «كل شيء يجري» الهيراقليطية من قبل لاسال ناجم عن رغبته في «تكييف» جدلية الأفيزي المادية مع جدلية هيغل المثالية.

إن تقويم الهيراقليطية من قبل ماركس وإنجلس ووصف لينين لهيراقليطس الأفيزي بأنه «أحد مؤسسي الديالكتيك» والذي نجد عنده في مقطوعات مختلفة «عرضاً ممتازاً لمبادىء المادية الجدلية»، كل هذا لعب دوراً كبيراً في دراسة وشرح مذهب هذا المفكر اليوناني القديم وفي نشر تراثه.

هيراقليطس الأفيزي هو أب أول مفهوم جدلي للحياة والوجود. كما نرى في مذهبه الفلسفي الصياغة الأولية لبعض القوانين والمقولات الأساسية في الجدلية المادية، وأسلوب الصور ـ المفاهيم الخاص بالأفيزي هو المفتاح الذي يشرح جدليته وكل مفهومه للعالم، المشبع بالإدراك الحلولي والجمالي الفني للكون من حيث هو الكون. لقد عبّر هيراقليطس عن وحدة الأضداد على طريقته من خلال الصورة ـ المفهوم، والفكرة ـ الصورة، وذلك عبر كشفه

لِلْكُنه الجدلي (المتناقض) لكل الوجود والأشياء.

إن مبدأ الوحدة التناقضية لكل ما هو موجود هو اللوغوس بالنسبة لهيراقليطس. واللوغوس من حيث هو تعبير عن الكوني المجرد، لا يستثني بل على العكس يفترض الملموس الحسي. فالمقابل الذي تدركه الحواس اللوغوس المجرّد هو «النار الحية دائماً» المادية، والمعبّرة عن ديناميكية الوجود وطابعه الفاعل، في حين أن المقابل المثالي لهذا العنصر، «للنار الحية دائماً» هو اللوغوس «الكوني»، المعبر عن ثبات وسكون العالم، أي مظهره المنطقي. واللوغوس هو حقيقة الحياة والوجود. وفهم هذا اللوغوس «غير المرئي» الذي «يحكم كل شيء بواسطة كل شيء»، هو الحكمة المتميزة عن كثرة المعرفة، برأي هيراقليطس، وفكرة اللوغوس جاءت كنتيجة لانتقاد الأساطير.

يبين تحليل مذهب هيراقليطس عن اللوغوس، والوحدة (الانسجام) والصراع بين الأضداد، أنه عبَّر عن فكرة ديمومة كل ما هو وجود بوضوح يساوي وضوح التعبير عن التغير الشامل.

إن الأفيزي ينتمي إلى تلك الكوكبة المجيدة من المفكرين الهلينيين الذين كان لهم تأثير ملحوظ على التطور اللاحق للثقافة الأوروبية والعالمية.

إننا نسمع صوت المفكر العظيم يـأتينـا مـن أعماق العصـور، ونرى، الإشعاع الحي للثقافة اليونانية. إن اسم الفيلسوف الذي أعلن اللوغوس «النار الحية دائماً»، مصدراً للحياة ولكل الأشياء سيبقى إلى الأبد في تاريـخ الفكـر البشري، وسيبقـى إلى الأبـد محفوراً في ذاكرة البشرية المعترفة بالجميل.

الفهرس

في عداد المؤلفات في تاريخ فلسفة القدامى، مصنفات مختصة بدرس تصوُّر هيراقليطس الآفيزي للعالم. فإن هذا المفكر، الذي إسترعى الإنتباه في العصور القديمة، إستمر، فيما بعد، في اشغال العقول.

ونضراً لطبيعة المصادر، المحدودة، والمجتزئة، وللنقص في البينات، التي يعول عليها، يصطدم التحليل الكامل، والمفصل، لأفكار هيراقليطس، بعوائق لا تذلل.

إن هذا المؤلَّف المعروض على القارىء، من غير أن يدعي إستيعاب «المسألة الهيراقليطية»، ألزم نفسه بمهمة أكثر تواضعاً، هي السعي إلى جلاء المبادىء الشاملة، وروح، ونزوع، نظرات هيراقليطس، التي كان تأثيرها بارزاً جداً في رقي الفكر الفلسفي في القرون التالية.

